



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

OSCUMINAR

Año 7 / Número 13 / Diciembre 2021

ISSN: 2469-1100



DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

OSCUMINAR

AÑO 7 / N° 13 / DICIEMBRE 2021 / ARGENTINA



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

DIFERENCIA(S) es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación.

Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

DIFERENCIA(S) se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

DIFERENCIA(S) se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://www.revista.diferencias.com.ar>



DIRECTOR

SERGIO TONKONOFF Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EDITORES GENERALES

SEBASTIÁN STAVISKY Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JUAN PABLO TAGLIAFICO Conicet/Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes.

COMITÉ EDITORIAL

DANIEL ALVARO Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

DAVID TARABORRELLI IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARTÍN MONSALVE Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

MARTÍN PASZTETNIK Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ALEXIS GROS Friedrich-Schiller-Universität Jena y Conicet.

NICOLÁS BALCEDA Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ANDREAS PORTILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SOFÍA MAGDALENA CALVETE Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ANTONIO DAVID ROZENBERG IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

AGUSTINA FERNÁNDEZ Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

HERNÁN PECKAITIS Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ ACADÉMICO

JORGE ALEMÁN Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

DORA BARRANCOS Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EMMANUEL BISET Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

GISELA CATANZARO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARIE CUILLERAI Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

OSVALDO L. DELGADO Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

CHRISTIAN DE RONDE Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

ROQUE FARRÁN Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

VERÓNICA GAGO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

EMILIO GARCÍA WEHBI Artista, Argentina.

MARIANA GÓMEZ Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

EZEQUIEL IPAR Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SANDRO MEZZADRA Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

SUSANA MURILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JEAN-LUC NANCY Universidad Marc Bloch, Francia.

DANIEL SANTORO Artista plástico.

JAVIER CRISTIANO Conicet - Argentina.

YANNIS STAVRAKAKIS School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

EDUARDO VIANA VARGAS Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

SIMON SUSEN City University of London, UK.



Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: revistadiferencias@diferencias.com.ar



CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

El oscuminismo como epistemología y política del sur | *pág. 13*
Sergio Tonkonoff

DOSSIER

Pre-texto oscuminista | *pág. 19*

Oscurecer para ver el mundo
De cómo Oscuminar apareció en las
Casas de los Niños, Niñas y Adolescentes | *pág. 23*

Lo negro y los negros:
de la simbología del color al prejuicio racial
(con una advertencia sobre el antirracismo en la Argentina actual) | *pág. 27*
Ezequiel Adamovsky

Oscuminar | *pág. 39*
Martín Kohan

Oscuminando:
Miedos que arden y “derecho a la opacidad” | *pág. 43*
Marie Bardet

Oscura claridad | *pág. 53*
Silvio Mattoni

Infancia y anomia | *pág. 57*
Claudio Martyniuk

Oscuminar:
entre la hiancia y el juego | *pág. 67*
Ricardo Laleff Ilieff

CONVERSACIONES

Felipe Noé | *pág. 73*
Agustina Fernández y Sergio Tonkonoff

IMÁGENES

Felipe Noé | *pág. 79*
Artista

TEXTOS

Sobre temporalidad queer: | *pág. 93*
alcance y potencia de una noción emergente
María Victoria Dahbar

De las políticas de la identidad a una teoría crítica del parentesco | *pág. 107*
Una genealogía argentina
José Ignacio Scasserra

Lealtad versus violencia | *pág. 119*
Distinciones, causas y encauce del malestar en la ciudadanía
Héctor Sevilla Godínez

RESEÑA

Para una historia del reconocimiento | *pág. 133*
Reseña de: Honneth, A. (2019). Reconocimiento. Una historia de las ideas europea. Madrid: Akal.
Gustavo Robles





INTRODUCCIÓN



EL OSCUMINISMO COMO EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA DEL SUR

AUTOR

Sergio Tonkonoff

Cómo citar este artículo:

Tonkonoff, S. (2021). El oscuminismo como epistemología y política del sur. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 13-16.

A pesar de lo que pueda a creerse, no es fácil inventar una palabra. Para saberlo basta con probar. Sucede que la reunión al azar de letras o sílabas no crea una palabra nueva, cierto sentido es requerido para completar la combinación y volverla significativa. Un sentido que ciertamente no existe todavía, y no es obvio que vaya a aparecer por el solo hecho de que se lo esté buscando.

La palabra Oscuminar es una palabra nueva, inscripta de manera inaugural en el manifiesto titulado Pre-texto Oscuminista. Esa palabra y este discurso singulares surgieron en un contexto singular: el proceso de investigación sobre Lo Negro que llevaron adelante un grupo de educadores, adolescentes y niñxs en la Ciudad de Buenos Aires.

Las características sociológicas de estxs niñxs y adolescentes son difíciles de nombrar sin replicar las injusticias que sufren en mayor medida que otros, sin redoblar la diferencia negativa con que los marca la cultura que nos subyuga. “Sectores populares” es la denominación usual con la que las ciencias sociales y las clases medias progresistas buscan, tal vez sin conseguirlo, aminorar el daño de la distinción estigmatizante (lo negro) que pesa sobre ellos. Semejante torniquete, próximo al disimulo, muestra la extraordinaria potencia del lenguaje establecido (blanco), poniendo de manifiesto lo difícil que resulta hablar (pensar, sentir y actuar) sin reproducir sus estructuras.

Sirva esta constatación para calibrar el nacimiento del verbo Oscuminar, y sugerir que nos encontramos ante un verdadero acontecimiento. Es una palabra que no cabe en las gramáticas disponibles en nuestro mundo. No funciona como una continuación enmascarada de los repertorios habituales, ni es un nuevo sinónimo —ingenioso o tosco— de significaciones preexistentes a las que modifica más o menos. Si se toma alegremente en serio esta palabra, podrá intuirse en ella los esbozos creativos de una política y, acaso, sobre todo, de una epistemología no habituales. También de una estética. De ese tamaño inmenso puede ser su acontecimiento minúsculo.

Sucede que claridad y distinción constituyen dos premisas mayores del pensamiento filosófico y científico occidental. También el arte clásico y la política racionalista hacen de ellas su vocación. La exigencia de luz y separación es su divisa común. Se trata, en todos los casos, de aclarar y analizar para dominar lo que existe como un continuo: la naturaleza, el socius y la psiquis. Esa continuidad es oscura para la razón clásica, al igual que lo son los pueblos continuistas —todavía considerados opacos (primitivos, negros, marrones), munidos de saberes confusos, erradicables y erradicados.

Oscuminar es en este, nuestro contexto, un oxímoron. Es decir, un recurso retórico menor en el campo literario y un error flagrante en lógica, tanto como en el resto del mundo (blanco). Así como no hay, en realidad, silencios atronadores, no hay tampoco luz oscura, ni oscuridades que iluminen. Y sin embargo, llega esta palabra contrahecha y su manifiesto, reivindicando, acaso, las potencias del continuo. Esto es,

colocando la acción de lo negro en mismo lugar de lo blanco. Ya no es cuestión de uno o el otro, sino ambos a un tiempo.

¿Cuáles serán las raíces, los tallos, las bifurcaciones y los frutos de esta semilla?





DOSSIER



PRE-TEXTO OSCUMINISTA

¿Qué es iluminar?
Alumbrar, dar luz o bañar de resplandor.
¿Qué es oscuridad?
Falta de luz para percibir las cosas.

En un mundo en donde la **HIPERVISIBILIDAD** pretende ser el orden y la **OSCURIDAD** nos es presentada como temible pero en realidad opera como recorte de territorios inaccesibles para la mayoría, proponemos a partir de ahora una acción de rebelión: **OSCUMINAR**.

Si oscuridad es falta de luz para percibir las cosas, proponemos un encuentro activo con la oscuridad. Lanzarse y lanzar hacia lo oscuro. Inventar un verbo para encontrarnos en la oscuridad como acto de libertad y transformación.

Para decirlo en una idea: que **OSCUMINAR** sea **OSCURECER PARA DESCUBRIR**.

El derecho de todos a estar en la oscuridad demanda un modo de estar en lo oscuro. **OSCUMINAR** será, entonces, una acción para todos: todos podremos **OSCUMINAR**, todos podremos ser **OSCUMINADOS**.

Sus posibilidades son desconocidas: no sabemos exactamente lo que es pero si sabemos lo que no es: **OSCUMINAR** no es ausencia de luz, **OSCUMINAR** no es el inverso de **HIPERVISIBILIZAR**. Es más amplio y más caótico: **OSCUMINAR** es todo lo negro, lo negro absoluto, pero también es la sombra y la penumbra, la niebla y la tiniebla, la media luz y lo perceptible.

Definitivamente, **OSCUMINAR** no es ausencia de luz sino echar oscuridad sobre las cosas para reconocerlas de otro modo, para verlas de otra forma, para aventurarse, explorar, conocer y descubrir: en lo oscuro las cosas son otras.

Para **OSCUMINAR** es necesario liberar una energía que de ahora en más llamaremos **ENERGÍA NEGRAL**: no se puede **OSCUMINAR** sin poner en acto esa energía.

La **ENERGÍA NEGRAL** está en todas las cosas, incluso, en nosotros.

Para **OSCUMINAR** hay que hacerse cargo de semejante energía.

Porque si hay un orden que está garantizado por la luz y por lo visible, liberando la **ENERGÍA NEGRAL** podremos **OSCUMINAR**.

Y **OSCUMINAR** será para cada quién la posibilidad de interrumpir ese orden determinado.

¿Por qué es necesario **OSCUMINAR** contra la **HIPERVISIBILIDAD**?

Porque la **HIPERVISIBILIDAD** nos fuerza a la hiperdefinición, a ser tan nosotros, a que cada quien deba ser tan yo.

OSCUMINAR sirve para transformarse y no ser tan yo.

Para **OSCUMINAR**, hay que confiar en la oscuridad y saber encontrarse en un lugar nuevo, de posibilidades desconocidas.

Todos podemos **OSCUMINAR** pero atención: **OSCUMINAR** no es para siempre.
Sólo se puede **OSCUMINAR** por un tiempo.

Queda, entonces, por preguntar ¿Cómo se puede **OSCUMINAR**?

Contando con LO NEGRO como idea y como color porque no se puede **OSCUMINAR** sin el color negro: **LO NEGRO** será la materia de nuestra metáfora.

OSCUMINAREMOS pensando en los contrastes: ¿cómo será lo que está en la luz cuando esté fuera de su alcance?

OSCUMINAREMOS creando **EXPERIENCIAS** en la oscuridad, en la tiniebla y en la penumbra, que puedan instalarse y recorrerse a plena luz del día como recorte de lo plenamente visible.

OSCUMINAREMOS inventando un **JUEGO** para echar oscuridad y ver cosas que de otro modo no se ven.

Será tarea de todo aquel que quiera **OSCUMINAR** el imaginar y construir un espacio tal de juego y de apertura.



**OSCURECER PARA VER EL MUNDO.
DE CÓMO OSCUMINAR APARECIÓ
EN LAS CASAS DE LOS NIÑOS,
NIÑAS Y ADOLESCENTES**

OSCURECER PARA VER EL MUNDO. DE CÓMO OSCUMINAR APARECIÓ EN LAS CASAS DE LOS NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES¹

A comienzos de 2018, los educadores del *Programa Casas* nos juntamos a pensar y a elegir la temática del proyecto educativo con el que trabajaríamos los siguientes dos años junto a niñas, niños y adolescentes.

Esta forma de trabajo, a la que llamamos *Proyecto Transversal*, se sustenta en un eje común a los diez dispositivos que componen este programa. Ese concepto o idea compartida permite que cada equipo de educadores pueda desplegar una propuesta de trabajo afín y a la vez situada, albergando la particularidad de cada grupo, de cada turno y de cada barrio.

Hablamos del diseño y construcción de una *obra colectiva* realizada por más de 600 chicos y grandes a partir de una idea que pueda contener la potencia creativa y la particular forma de expresión de las infancias y adolescencias. El *Proyecto Transversal* se instituye a partir del 2010, como una experiencia de encuentro que intenta sortear la fragmentación (individual, barrial, institucional y comunitaria) para insistir en la posibilidad de pensar y realizar algo entre todos. Tiene, además, la intención de cobrar carácter público y ha ido tomado diversos formatos: el de un objeto volador al que llamamos *Revuelo* o el de un gran juego que surge de las marcas que van dejando nuestros recorridos por la ciudad, como fue nuestro proyecto *Constelaciones Urbanas*.

Esta vez, a partir del 2018 (pandemia de por medio), nos encontramos transitando una nueva idea que logra convocarnos con la potencia de un verbo: *Oscuminar*.

¿Qué es *Oscuminar*? ¿Cómo surge?

Oscuminar es una palabra que inventamos sin saber bien lo que significaba. Surge del proceso mismo de intercambio de ideas y, también, de imaginar posibles diseños para un

nuevo *Proyecto Transversal*. Un camino que comienza con la elección de una —entre varias propuestas pensadas— que nos permite comenzar a trabajar. Esta vez, esa propuesta elegida se centró en una idea novedosa ya desde el título: “Lo negro, un camino de colores”.

La idea de este proyecto era jugar con las representaciones de *lo negro*, transitar sus múltiples sentidos, particularizando lo que resonara en cada uno de los grupos para poder expresarnos en un espacio que unifique y represente *qué* de lo negro teníamos para contar.

Por ser un concepto abierto: *lo negro, el negro, la negritud*, se nos presentó como un verdadero desafío; no nos remitía a unos contenidos ni a la construcción de un objeto, o una máquina, o a la realización de recorridos por la ciudad, es decir, a la producción de algo concreto y específico, sino que nos enfrentó a una serie de tensiones y problemas a pensar, a desarmar.

A partir de aquí, las sensaciones que fueron surgiendo fueron ambiguas. Por un lado, la idea de trabajar sobre un concepto en apariencia tan abstracto, nos entusiasmaba, nos gustaba pero, por otro lado, también nos desorientaba, nos movía el piso, sobre todo cuando tratábamos de plasmarlo en propuestas y actividades para trabajar con los chicos y adolescentes.

Luego de reflexionar en torno a estos obstáculos, decidimos darnos un tiempo para investigar y debatir en función de lo que íbamos encontrando sobre el tema. Comenzamos a indagar juntos acerca del color negro y los diferentes sentidos que le son dados; nos metimos con temas como *la noche, el miedo, el interior de los cuerpos, las cuevas, el fondo del mar, la piel, los sueños, los misterios sin resolver, etc.* En estas búsquedas, *lo negro* parecía presentarse de formas bien diversas, nuevas, raras.

Nos pusimos a jugar con este concepto, tratando de desandar las diferentes representaciones que nos atraviesan y que portamos. Guiados por preguntas como: *¿por qué... cómo... de qué forma... desde qué sentidos nos referimos y nos acercamos a lo negro?* intentamos transitar una amplitud de miradas. En paralelo, comenzaron a recortarse y a resonar en cada uno de los grupos de chicos y en nosotros educadores, palabras o ideas particulares ligadas a *la negritud* que nos permitían imaginar un hacer, un decir y, finalmente, emprender un trabajo con otros sobre lo negro.

“En la oscuridad puedo no ser tan yo...”.

“Cuando oscuminé la habitación me encontré bailando con mi sombra”.

“Si me tapo los ojos, luego del negro, veo otros colores”.

“Cerrar los ojos durante todo un recorrido de colectivo y experimentar todo lo que sucede”.

Elegimos tres líneas desde donde poder vincularnos con “Lo Negro”: el cuerpo, la imagen y las palabras, primeros ejes desde los cuales comenzamos a pensar posibles intervenciones. Fue a partir de aquí que organizamos diferentes encuentros de lectura y discusión atravesados por la idea de

¹ El Programa Casas de los Niños, Niñas y Adolescentes (en adelante Programa Casas o Casas) depende de la Dirección General Desarrollo de Infancias y Adolescencias, Secretaría de Inclusión Social y Atención Inmediata, Ministerio de Desarrollo Humano y Hábitat del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Funciona de manera diaria, en diferentes barrios desde 1990 (Barracas, La Boca, Lugano, Bajo Flores). Con el tiempo, las Casas se han ido transformando en espacios de referencia territorial para la promoción y protección de derechos de niñas, niños y adolescentes. 2 Algunos Proyectos Transversales realizados: *Revuelo* (2010, Plaza de las Nereidas), fiesta pública de lanzamiento de un objeto volador creado por los chicos y adolescentes, *Constelaciones* (2015, Fundación Mercedes Sosa), juegos basados en diferentes recorridos urbanos, *Espacios extraordinarios* (2016, Museo de la Cárcova): diez instalaciones lúdicas para experimentar y jugar con la imaginación, los sueños, las emociones, lo extraordinario. Para realizar estos proyectos, que conllevan procesos de planificación, diseño y armado de grandes estructuras en el espacio abierto, contamos siempre con la ayuda y supervisión de profesionales externos al programa pero que ya son parte de nuestro equipo: el arquitecto Gerardo Peña y su estudio ARQC y el diseñador Gustavo Marínic.

lo negro. Nuestra intención era construir un primer marco de referencia común. Luego, convocamos a varios amigos que vienen pensando temas relacionados con *lo negro*, las sombras y la negritud, desde diferentes campos: la filosofía, la literatura, las artes plásticas, la expresión corporal, la educación. Estos nuevos intercambios nos permitieron seguir poniendo en tensión, enriquecer y abrir aún más ese supuesto marco de referencia.

El acopio de ideas, producciones y materiales tanto de lxs adultxs como de lxs chicos fue creciendo. Todo parecía interesante, todo valía la pena. Tras ese momento de apertura a la producción de materiales, se nos imponía un nuevo desafío: tratar de recortar, de focalizar buscando dar con aquellas ideas que pudieran de alguna manera sintetizar sin perder el espíritu del trabajo realizado. Fue así que, en un mar de palabras, de dibujos, objetos, artefactos y reflexiones; repasando nuestras bitácoras —los registros de lo dicho, lo hecho y lo pensado sobre lo hecho—, rememorando escenas e imágenes acumuladas tras un intenso año de producción, aparece la palabra: *Oscuminar*.

Oscuminar: parecía expresar todas las ideas y todos los supuestos hallazgos. Como verbo nos remite a una invitación, a un hacer. Conserva ese carácter misterioso que acompañó al Proyecto Transversal desde su inicio y, a la vez, conserva la fuerza de abrir a diferentes conjugaciones. A partir de estas ideas y desde esta multiplicidad de voces, escribimos el *Pretexto Oscuminista*.

Y luego, comenzando a pensar en una posible experiencia *Oscuminista*, imaginamos y planeamos la construcción de un espacio abierto al público, con la forma de un *laberinto*, que contiene a sus visitantes y a la vez les desafía, en donde habrá diez espacios de juego y misterio *en lo negro*. Un laberinto iluminado por la intermitente luz de un *faro*, nos recordará que *Oscuminar* —echar oscuridad para poder ver mejor— no es una acción que pueda sostenerse para siempre.

Aquí estamos y allá vamos. *Oscuminando* estamos proponiendo una experiencia iniciática, lúdica y artística para invitar a otros, niños, niñas, adolescentes y adultxs a jugar con cuevas y misterios, con máscaras y secretos, con espejos y rituales, con selvas y laboratorios, con burbujas y ollas, con espacios en donde predominan los temblores.

Allí, de negro, los esperaremos a todxs para jugar.
Para vernos, desde luego, en la oscuridad.

Educadorxs de Casa de los niños, niñas y adolescentes
Buenos Aires, noviembre de 2021





LO NEGRO Y LOS NEGROS: DE LA SIMBOLOGÍA DEL COLOR AL PREJUICIO RACIAL (CON UNA ADVERTENCIA SOBRE EL ANTIRRACISMO EN LA ARGENTINA ACTUAL)

AUTOR

Ezequiel Adamovsky
Conicet – Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

Adamovsky, E. (2021). Lo negro y los negros: de la simbología del color al prejuicio racial (con una advertencia sobre el antirracismo en la Argentina actual). *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 27-38.

Artículo

Recibido 13/07/2021
Aprobado 15/09/2021

RESUMEN

Este trabajo se propone rastrear simbologías asociadas al color negro y a lo oscuro en diversas sociedades y analizar la relación que tuvieron con la valoración de la tez oscura a través del tiempo. A través de ejemplos históricos, se muestra que los prejuicios contrarios a la piel oscura se aplicaron tanto a poblaciones subsaharianas como a otras fuera del África, incluyendo a algunas “blancas”. Asimismo, la diferencia de clase también se conceptualizó en algunos casos como diferencia de color. En sus variadas apariciones, la desvalorización de lo negro precede y excede su función propiamente racista y la legitimación que ofreció al esclavista moderno. De manera similar, la revalorización estética y moral de lo negro fue promovida por sujetos de etnicidad y color diversos. Hacia el final se discuten los desafíos estratégicos y teóricos que plantea tal heterogeneidad de las víctimas del racismo, de los sujetos del antirracismo y de sus estilos reivindicativos, especialmente en el contexto argentino.

PALABRAS CLAVE: NEGRO; RACISMO; COLORISMO; ANTIRRACISMO; MESTIZAJE.

ABSTRACT

This paper traces the symbolism of the color black and of darkness in diverse cultures and analyses their relationship with appraisals of dark skins through time. By means of several examples, it is shown that prejudice against dark complexion affected Sub-Saharan populations but also those of diverse, non-African geographies, including “whites”. Likewise, class differences were also, at times, conceptualized in terms of color oppositions. In its diverse instances, devaluation of the black/dark precedes and exceeds its racist functions and the legitimization it offered to Atlantic slave trade. Similarly, the aesthetic and moral revalorization of black/dark skins was promoted by subject of diverse ethnicities and colors. Towards the end, this paper offers a discussion of the theoretical and strategic challenges that all of these heterogeneities—in terms of victims of racism, subjects of anti-racism and styles of assertion—pose in contexts such as Argentina’s.

KEY WORDS: BLACK; RACISM; COLORISM; ANTI-RACISM; MISCEGENATION.

INTRODUCCIÓN: SIMBOLISMOS DE LO NEGRO

Tenemos un problema con el color negro. Pareciera que todo lo bueno es blanco y todo lo malo es negro. La gran peste fue la “peste negra”. ¿El patito feo del cuento? Es negro. ¿Gato negro?: mala suerte. “Trabajar en negro”, tener un “día negro”, percibir una “mano negra”: si es negro es ominoso, ilegal, temible, sufriente. Todo lo contrario a lo que pasa con el color blanco. La magia buena es la blanca (la otra es “magia negra”, claro). Cuando logran que olvidemos su origen dudoso, los capitales se “blanquean”. “Blanca y radiante va la novia”, dice la canción. El valor que otorgamos a la oposición blanco/negro se superpone con el que asignamos al par luz/oscuridad. Tener “negocios oscuros”, caer en “el lado oscuro de la Fuerza”, por oposición a llevar una vida luminosa y tener “las cosas claras”. Como sugiere la expresión “Pasarse de castaño oscuro”, lo negro es malo por ser el punto extremo del gradiente de oscuridad.

Aunque colabora poderosamente en la justificación de los prejuicios raciales, esta simbología de lo negro/oscuridad no está primariamente asociada a su función racista. Su origen es otro y más antiguo. El gran historiador de los colores, Michel Pastoureau, insistió en que no hay sentidos estables asociados a ellos. El simbolismo de cada color es arbitrario: nada en el rosa indica que deba ser femenino (no se lo consideraba así hasta hace relativamente poco), nada en el verde lo asocia a la esperanza. Son sólo códigos culturales que en algún momento adoptamos. Pastoureau, sin embargo, hace una excepción para el color negro: los sentidos negativos que asociamos a él se repiten en todo tipo de culturas; son muy antiguos y bastante universales. El motivo es sencillo: por nuestra dependencia del sentido de la vista, tememos a la oscuridad. Antes de la existencia de iluminación artificial, para los humanos —animales diurnos— la noche era un problema. La ausencia de luz impedía moverse, prevenir ataques de animales, tener algún registro del entorno. Había que meterse en algún lugar seguro. Por ese temor primario, es muy común que culturas de todo tipo asocien lo oscuro/negro con lo temible o maléfico y transfieran ese simbolismo a otras cosas, como los animales de plumas o pelaje negro, o incluso a prácticas o estados, como las pesadillas, los maleficios o la muerte. Para varios pueblos de la antigüedad, como los romanos, negro era el color de la muerte. En esa época, además, su valor negativo se reflejaba ya en el lenguaje. Las dos palabras del latín para indicar ese color —*ater* (negro mate) y *niger* (negro lustroso)— se usaron en sentido figurativo con connotaciones de ese tipo, para aludir a lo sucio, lo triste, lo malo o lo letal. Algunas de esas formulaciones perviven en el castellano, en palabras como “atroz” o “denigrar” (Pastoureau, 2008).

En ocasiones, esa simbología de lo negro se integró en cosmovisiones y relatos religiosos. El Antiguo testamento comienza con una narración bien conocida: Dios aportó la

luz en el momento de la Creación. Antes, todo era oscuridad. La vida se asocia a la luz y a lo divino; la ausencia de luz es su opuesto. Negro era el color primordial, originario, de un mundo todavía no tocado por la mano de Dios, inerte. Aprendemos así a dar un valor moral a la oposición blanco/negro desde las primeras líneas de la Biblia. Pero cabe aclarar que la idea de que la vida, el orden, el mundo surgieron de una oscuridad primordial, informe, está también presente en muchas otras mitologías y cosmovisiones de Europa, Asia y África. La superposición de lo maléfico y lo divino con lo negro/oscuridad y lo blanco/luminoso tampoco es monopolio judeo-cristiano: se la encuentra, por caso, también en la cosmovisión mapuche (Mege Rosso, 2004).

En la tradición cristiana, el valor negativo del negro es particularmente fuerte: es claramente el color del mal, del pecado, de la muerte y, por supuesto, el del “príncipe de las tinieblas”. Se opone a la luz de Cristo, al blanco de la paloma y a otras figuras luminosas de lo divino. Las representaciones pictóricas del infierno y del cuerpo del diablo en la Edad Media invariablemente apelaban al negro, combinado con el rojo del fuego. Negras eran también las criaturas que acompañaban a Satanás: cuervos, osos, lobos, murciélagos, etc. Por todas partes en la Europa de entonces, el negro era el color de lo maléfico. También fue el que se asoció con la paranoia por las herejías y la brujería de los siglos XVI y XVII: en sus supuestos aquelarres nocturnos, brujas y hechiceros alternaban con el maléfico y sus criaturas, todos negros o vestidos de negro (Ginzburg, 1991; Pastoureau, 2008). La creencia tradicional en las Salamanacas —sucedáneo de los aquelarres en el noroeste argentino— incluía no sólo la profusión del color negro en vestimentas y animales, sino también en la mismísima figura demoníaca del “Mandinga”, a la que se representaba como afrodescendiente (Díaz Ledesma, 2018).

CUERPOS NEGROS/OSCUROS

Los simbolismos negativos asociados a lo oscuro/negro también se transfirieron a algunos cuerpos humanos. En particular los padecieron los habitantes del África subsahariana y sus descendientes, especialmente desde que comenzaron a ser esclavizados masivamente en el siglo XVI. Considerados “negros”, fueron objeto de prejuicios de todo tipo, incluyendo los que los consideraban cuerpos abyectos, inferiores y vinculados a lo maligno. Sin embargo, no hubo una relación histórica necesaria entre esos cuerpos y lo negro, ni lo negro se circunscribió únicamente a los cuerpos afrodescendientes o a su función racista. Veamos.

Estudios clásicos mostraron que en la antigüedad greco-romana no existían prejuicios hacia las personas de tez oscura y procedencia africana y que algunas de ellas se integraron a las sociedades y desempeñaron funciones de importancia. Tampoco el cristianismo temprano las habría discriminado: animado de una visión universalista, aceptaba a todos como hijos de Dios (Snowden, 1983). Sin negar tales

postulados, algunos estudios recientes han mostrado que, de todos modos, en convivencia con visiones positivas, existían por entonces prejuicios. Los textos de esa época refieren con frecuencia a “negros”, un apelativo que podían aplicar a los habitantes del extremo sur del mundo que conocían, los “etíopes” (“cara-tostada”), tanto como a los egipcios. En varios escritos de los antiguos griegos se los idealizaba y encomiaba, algo menos habitual en los de los romanos, que tendieron a hablar de ellos peyorativamente. En ambos períodos se aplicaba a veces sobre sus cuerpos el simbolismo moral de lo claro vs. lo oscuro. Los “negros” podían ser representados como exponentes de la falta de virtudes morales, del vicio, de la maldad, de lo demoníaco, aunque hay que decir que griegos y romanos tendían a representar negativamente a todos los pueblos extranjeros. La misma ambivalencia se reencuentra en el cristianismo temprano, que hereda mucho de esas visiones. Con bastante frecuencia, “negros”, egipcios y etíopes aparecen asociados a rasgos negativos, como el pecado, el peligro de la fornicación, la herejía, lo demoníaco, aunque también es cierto que a veces se los idealizaba. Pero, como sostuvo una estudiosa, las alusiones a los “negros” en el cristianismo temprano eran muchas veces poco más que estrategias retóricas para intervenir sobre las creencias y costumbres de la propia comunidad, más que modos de tramitar las relaciones con algún grupo africano en concreto. Los “etíopes” a los que se aludía eran figuras lejanas con las que, en la mayoría de los casos, no había contactos reales; se las conocía por textos. Si se contaban historias sobre ellos y su negritud, era para ilustrar los riesgos del desvío respecto de las enseñanzas religiosas apropiadas (como dijo San Jerónimo, historias de quienes habían quedado “ennegrecidos por el pecado”). La etnicidad y el color se usaban metafóricamente para discutir controversias y desafíos al interior de la comunidad cristiana. Pero eso no quita que, incluso siendo retóricos, esos discursos contribuyeran a crear jerarquías étnicas que contradecían el mensaje supuestamente universalista del cristianismo y que, en el largo plazo, ayudaron en la conformación de visiones propiamente racistas (Byron, 2002: 13, 75, 123). Un proceso comparable tuvo lugar en el mundo islámico. Aunque en la Arabia pre-islámica tampoco parecía haber prejuicios contra la tez oscura y el Corán no los discriminaba, también en el orbe islámico medieval circularon visiones degradantes de los “negros” (*Sudan*) subsaharianos, especialmente luego de que los árabes se involucraran en la conquista de partes de África y en el tráfico de esclavos (Hood, 1994: 6-9).

Por comparación con la antigüedad, a partir de la Edad Media europea la percepción de la tez oscura fue casi siempre negativa y se asoció con insistencia con lo demoníaco y con todo aquello que amenazaba la fe (Whitaker, 2019). Desde el año 1000, por caso, se comenzó a pintar a Judas —de cuya tez nada dicen los textos antiguos— como una figura de rasgos desagradables y piel muy oscura (Pastoureau, 2008). Contrariamente a lo que algunos autores han afirmado, no fue

la trata de esclavos lo que estigmatizó la piel oscura: antes de la era del tráfico esclavista el cristianismo europeo fue plétórico en imágenes degradantes que hacían foco en la piel de los africanos, en una tradición que anticipó el profundo racismo colonial. No cabe duda, sin embargo, que la necesidad de organizar y legitimar la esclavitud reforzó visiones racistas y contribuyó a trazar fronteras más infranqueables entre lo blanco y lo negro, posteriormente reafirmadas en supuestos conocimientos científicos que demostraban la inferioridad moral e intelectual de los africanos (Allahar, 1993; Hood, 1994; Davis, 1999).

En la Europa moderna, el término “negro” —sea retomando la raíz latina *niger* o en las variantes vernáculas para nombrar el color— fue empleado en referencia a los africanos. Con el tiempo hubo una tendencia a que aquellos idiomas que tenían palabras de otra raíz para el color reservaran la de origen latino para designar a los subsaharianos, entonces, como *Niggers*, *Negroes* o *Nègres* (en lugar de *Blacks* o *Noirs*), lo que dio a esos términos una connotación peyorativa y una asociación inevitable con la esclavitud. No es el caso del castellano, cuya palabra para el mero color (“negro”) ya viene de la raíz latina, lo que impide fijarla en una connotación servil. En el extremo opuesto, en muchos países de habla árabe se sigue utilizando todavía hoy la palabra *abid*, que significa “esclavo”, para nombrar a los negros africanos. Aunque no la creara, es indudable que la trata de esclavos agregó motivos a la estigmatización de la tez oscura.

Conviene notar, sin embargo, que la alusión al color negro u oscuro para delimitar etnicidades se aplicó también a otras poblaciones. El término “moro/moor/maure” —del griego antiguo *μαυρός*, “oscuro”— se utilizó en la temprana modernidad europea para designar indistintamente a cualquier africano. Pero más tarde se reservó a los norafricanos y se hizo extensivo a todos los musulmanes, de cualquier zona o compleción que fuesen (Blackmore, 2006; Pastoureau, 2008). De esa misma raíz viene el “moreno” de uso en castellano o en portugués, que se usó (y se usa todavía) para aludir genéricamente a la tez oscura, del origen que sea, sin que conlleve sentido peyorativo necesario. A su vez, “negro”/“oscuro” designó también a otros grupos lejanos a cualquier vínculo con África. Los jesuitas, por caso, lo usaron para nombrar a los indígenas del Brasil, lo que llevó a que, tras la introducción de esclavos en esa región, hubiese que distinguir entre “*negros da Guiné*” (Negros de Guinea) y “*negros da terra*” (Negros de la tierra, es decir, amerindios) (Hood, 1994: 11). Los misioneros españoles también designaron como “negritos” a varios pueblos de lo que hoy es Filipinas, Tailandia, Malasia y otros sitios del sudeste asiático, un etnónimo que continúa en uso. Otros varios pueblos sometidos por los europeos a conquistas y regímenes coloniales fueron también nombrados como “negros”, todos procedimientos que proyectaban sobre ellos las connotaciones ominosas del simbolismo de lo oscuro. Cabe señalar, sin embargo, que la práctica de inferiorizar a un pueblo poniendo foco en la colo-

ración de su tez no se circunscribía sólo al espacio extra-europeo ni a las personas de pigmentaciones oscuras. En la Edad Media, por ejemplo, los anglo-sajones y anglo-normandos describieron a los galeses como gente de tez oscura, con idéntico fin de degradarlos (Lumbley, 2019).

Por otra parte, la preferencia estética por el color de piel predominante en el propio grupo ha sido documentada en muchas sociedades, por lo que no es extraño que en varias culturas la tez oscura haya sido considerada poco bella. En la China tradicional, Japón, la India, entre los aztecas, se valoraba la blanquitud de la piel como atributo de belleza femenina (Frost, 1990). En la antigüedad greco-romana era ciertamente el caso, aunque, por lo mismo, también les desagradaba la epidermis demasiado blanca. Sólo en pueblos africanos se invertía esa valoración estética y la piel negra era el estándar de lo bello (Goldenberg 2003 y 2009). Ese código blanco = bello se transfirió con frecuencia al terreno moral y a la percepción y conceptualización de las diferencias de clase. En la Europa medieval la piel pálida —la que dejaba traslucir la famosa “sangre azul”— era signo de belleza y jerarquía nobiliaria y se representaba a campesinos y villanos con la tez más oscura (Pastoureau, 2008). En la India tradicional, el color también estaba asociado tanto a la belleza como a la jerarquía de castas: a las más bajas e “impuras” se las visualizaba como de tez oscura (Hood, 1994: 1-6). Y no es seguro que no fuese por influencia de la cultura española, pero en lengua quechua, en tiempos de la conquista, la palabra *yana* designaba tanto al color negro como a la condición de ser criado o servidor de otro (Mamani Macedo, 2019). En la Argentina contemporánea se suele nombrar peyorativamente (y percibir) como “negros” a los pobres, tengan o no la tez oscura, sin que el término pretenda aludir a alguna afrodescendencia sino, en todo caso, a un mestizaje con pueblos originarios o a una no-blanquitud genérica. Se trata de una marcación racial puesta en función de una inferiorización que es fundamentalmente de clase; opera de manera metonímica, hipervisibilizando una parte de las clases populares —las personas de tez marrón, que son numerosas pero conviven en el mundo plebeyo con otras de tez clara— para aludir al todo (Adamovsky, 2012).

Toda esta información permite entender que la tez oscura no necesariamente se decodifica en relación con el simbolismo negativo asociado a lo negro, aunque con mucha frecuencia haya sido el caso. De diversas maneras, nos ayuda a ver que el color negro/oscuras y su simbolismo pueden aplicarse a cuerpos de etnicidades variadas, aunque los africanos hayan sido y sean quienes más lo padecen. Incluso puede ponerse en juego como marca de inferiorización de clase dentro de una misma etnicidad y con independencia de la pigmentación de la piel. Si el pensamiento racista se define por la idea de que existen atributos mentales o morales que se transmiten de padres a hijos a través de algún fluido físico, entonces el prejuicio inicial contra los “negros” no formó parte, en un comienzo, de un pensamiento propiamente racista. Como sugieren la especulación de los antiguos de que la piel oscura

de los etíopes pudiese ser efecto del sol, o, de San Jerónimo, que pudiese ser signo de una vida en el pecado, no se trataba en principio de prejuicios raciales. De hecho, la idea de una transferencia intergeneracional de atributos morales por canales biológicos no surgió originalmente como explicación de las diferencias entre las pieles blancas y oscuras, ni tampoco en relación con la esclavitud. Apareció por primera vez en España medieval en un contexto totalmente diferente, no para someter o discriminar algún pueblo africano distante, sino para tramitar las relaciones con los judíos y los musulmanes que convivían hasta entonces estrechamente con los católicos. Las primeras nociones de “pureza de sangre” —que derivan de la tradicional preocupación de las clases nobiliarias por mantener control sobre el linaje familiar— se formularon por entonces para garantizar la preeminencia de los católicos por sobre sus vecinos. Inicialmente el racismo no emergió entonces del prejuicio a lo extremadamente otro y distante, sino de la experiencia de la proximidad, del otro que es indistinguible a simple vista, del temor o desagrado por la posibilidad de que lo diferente se mezcle con lo propio (Schaub, 2019). Esas nociones se trasladaron más tarde a las relaciones interétnicas en el Nuevo Mundo y a los africanos esclavizados. En fin, aunque se manifestó contra los “negros” en una de sus formas más tremendas, el racismo no surgió relacionado inicialmente con la tez oscura o con la esclavitud. El prejuicio contra lo negro/oscuras proviene de un origen previo y diferente, que por supuesto se potenció y amplificó en contacto con los argumentos racistas (Hrabovský, 2013).

LO NEGRO EN POSITIVO

Es preciso decir, en este punto, que la devaluación de lo negro no ha sido siempre y en todos los casos inexorable. En lo que respecta al simbolismo del color, aunque fue mucho más habitual el negativo, también los hubo y hay de sentido opuesto. En el antiguo Egipto y en otros sitios de Medio Oriente y más al este, por su asociación con la tierra y los nubarrones cargados de agua, simbolizó la fertilidad y la fecundidad, por lo que en ocasiones se asoció a lo divino. Posiblemente tuviese sentidos similares entre los Incas. Sin esa connotación divina, la vinculación de lo negro con la tierra y la fertilidad también estuvo presente en la Europa medieval, donde además se conectó con el esquema tripartito que se usaba para distinguir las principales funciones sociales: la de quienes se dedicaban a rezar (el clero, representado por el color blanco), la nobleza guerrera (rojo) y los campesinos/artesanos que hacían el trabajo (negro). En la Europa moderna (y hasta hoy) también se utilizó como signo de virtuosa austeridad en las togas de sacerdotes, académicos y magistrados (Pastoureau, 2008; Hilton y Labandeira, 1992).

Por otra parte, el valor de lo negro y la oscuridad como representación de la muerte, de lo temible, lo herético o lo malo, dominante en el mundo occidental, dio lugar por eso mismo a algunos interesantes ejercicios de inversión, por

los que sería retomado de modo opuesto, como símbolo de rebeldía, de la capacidad de representar una amenaza al orden y a quienes lo detentan. Desde la bandera negra con calavera de los piratas de la modernidad temprana hasta el negro rockero del siglo XX, pasando por la bandera anarquista y las camisas negras fascistas, fue uno de los colores de lo antisistema. Y también fue emblemático del Romanticismo decimonónico, con su atracción por la noche, lo gótico, el sufrimiento, la oscuridad, la muerte, lo esotérico y lo demoníaco (Pastoureau, 2008).

En lo que respecta a los cuerpos de piel “negra”, tampoco fueron indefectiblemente desvalorizados. Aunque, como vimos, el catolicismo tendió a tomarlos como signo de algo ominoso, también tuvo figuras veneradas de tez oscura. El rey mago Baltasar, el Preste Juan, san Mauricio, fueron representados con piel oscura a partir de la Edad Media, sin que ello conllevara menoscabo (Pastoureau, 2008). También en Europa hubo vírgenes morenas, cuya adoración fue y es particularmente intensa en América Latina (Oleszkiewicz-Peralba, 2007). Figuras de ese tipo fueron veneradas por indígenas y por los afrodescendientes en la Argentina, como en otros sitios, como modo de afirmarse y reclamar un lugar en la sociedad (Coria, 1997: 84-85).

En terrenos laicos, desde fines del siglo XVIII los cuerpos negros comenzaron a ser representados, en ocasiones, de modos positivos. En vena exotista y paternalista al comienzo, y más compasiva en tiempos de las campañas antiesclavistas del siglo siguiente, la pintura, la literatura y el ensayo europeos y americanos produjeron imágenes que iban en sentido opuesto a las que proveía el pensamiento racista, que por supuesto eran mucho más habituales (Pastoureau, 2008). En el siglo XX, artistas y activistas afrodescendientes —desde Joséphine Baker al Black Power, por mencionar sólo dos— sumaron poderosas imágenes y relatos que revalorizaban la herencia africana y los cuerpos de ese origen. Con todas las ambivalencias del caso, que personas de tez blanca y ancestría europea apreciaran y a veces se apropiaran de sonoridades y estéticas inicialmente desarrolladas por afroestadounidenses —desde el jazz y el blues hasta el rock y el hip hop— habla también del estatus diferente que fue adquiriendo lo negro.

En América Latina hubo procesos comparables de revalorización de lo negro-afrodescendiente en movimientos como el de la *négritude* afrocaribeña o artistas como la peruana Victoria Santa Cruz en Perú, por mencionar apenas un par. Pero también hubo otros de rasgos diferenciales. A diferencia de los Estados Unidos, donde las diferencias de color se organizaron según un sistema polar que asumía la existencia de dos “razas” separadas —blancos y negros—, al sur del Río Bravo predominó un sistema más bien pigmentocrático, adaptado a la realidad de los diversos mestizajes que experimentó la región durante cinco siglos. Ese sistema ciertamente establece una jerarquía de los colores, pero lo hace en un gradiente continuo que no traza fronteras claras entre grupos discretos. Las categorías raciales son entonces múltiples y

situacionales y suelen superponerse desordenadamente; lo blanco y lo moreno reconocen varias gradaciones, cada una con etiquetas y valores diversos según cada momento y lugar (Nakano Glenn, 2009). En ese marco, las culturas populares latinoamericanas también diseminaron versiones positivas de lo moreno, a veces asociadas a la afrodescendencia pero muchas otras en un sentido más genérico y abarcador de todo lo no-blanco. A diferencia de los discursos y símbolos del anti-racismo anglosajón, no se plantearon habitualmente de modo antagonista o abiertamente político (aunque implícitamente lo fueran). Desde la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en la música, lo negro y el cuerpo moreno aparecieron insistentemente asociados a lo popular, a la plenitud alegre y gozosa del pueblo, a los sentidos de comunidad mestiza, al amor y al afecto (Chasteen, 2004: 201-203; Adamovsky, 2016). En varios países de la región, la designación “negro/a” adquirió además una peculiar ambivalencia: si muchas veces se la utiliza como insulto racista, en determinados contextos funciona también como un apelativo o un apodo afectuoso, signo de amor, amistad o confianza entre quienes así lo utilizan. Y, más interesante, en Argentina y algunos otros sitios no hace falta que quienes lo usen tengan la tez morena: como signo cargado de afectos positivos, puede funcionar con cierta independencia respecto de las etnicidades y los colores. Gente de tez blanca también puede llamarse o apodarse “negro/a” una a otra como modo de demostrar cariño (Adamovsky, 2017).

Argentina es, en ese sentido, un caso bastante peculiar. Ya que las clases acomodadas hicieron extensivo el “negro”, en sentido racista, como apelativo para desacreditar al conjunto de las clases populares (del color que fuesen), desde fines del siglo XIX la cultura de las clases bajas o incluso medias se apropió del significante “negro” y de la tez oscura y los transformaron en emblema de lo popular. Desde el criollismo y el culto al gaucho hasta el tango y el folklore, lo moreno encarnó visiones disidentes del “nosotros” popular que se plantaban en oposición a las narrativas del país blanco y europeo que proponían las élites. El valor “herético” de lo negro lo volvió un signo atractivo para personas de todos los orígenes y complejones, que fueron las que participaron de la construcción de esas visiones (Karush, 2012; Adamovsky, 2019). La figura emblemática del “cabecita negra” que reivindicaría el peronismo en la segunda mitad del siglo XX corre en el mismo sentido. Más aún, en las últimas décadas “negro” se transformó en un término de autoidentificación de las clases populares de uso habitual tanto entre quienes tienen la tez oscura o amarrada como entre los que no. Reivindicarse un “negro” funciona como un modo de afirmar un orgullo de pertenecer a las clases bajas, por oposición desafiante a los sectores medios y altos, que se reivindican (y son) más homogéneamente blancos. Hasta cierto punto, esa identidad “negra” es así independiente de la etnicidad de origen o del color de la piel: blancos y no blancos de clase popular pueden

hacerla suya, sin que ello implique que tracen alguna conexión con la afrodescendencia.

Luego de 2008 esa identidad —en adelante la llamaré “negritud popular”, siguiendo a Lea Geler(2016), para distinguirla de la afrodescendiente— se politizó con un cierto sentido antagonista, sobre todo entre referentes kirchneristas, que se presentaron como defensores de “los negros/morochos” contra los desprecios de los “blancos”. Se escucharon entonces, por ejemplo, ironías sobre el perjuicio de ser un “negro feo” en la Argentina —esto, en boca de un dirigente sindical de tez amarronada pero no afrodescendiente— y se formó incluso una agrupación llamada “Negros de mierda”, conformada sin embargo por personas de tez clara, orientada a sostener al gobierno de Cristina Kirchner. Como se nota desde la propia elección del nombre, apuntaron a invertir el insulto racista y a aprovechar lo negro por su potencial herético, lanzándolo, como signo de altivo orgullo plebeyo, contra sus enemigos políticos (Adamovsky 2012).

La ascunción “vicaria” de lo negro por parte de cuerpos blancos no habitual en otras geografías, pero tampoco es del todo desconocida. Un uso comparable de la identidad negra como alusión genérica a la subalternidad se reportó en Nueva Zelanda en décadas recientes: grupos de mujeres feministas maoríes comenzaron a identificarse como “black” (o a veces “brown”, marrones) como modo de autodefinirse en oposición a la dominación de los varones blancos. El corrimiento implicaba pasar de una identificación étnica definida (maorí) a una identificación racial más amplia anclada en el color y, por ende, más inclusiva. De hecho, aceptaban como parte de ese nosotros “negro” a las feministas de tez blanca y origen europeo que son sus aliadas. Reclamarse “negras”, en este caso, funcionaba más como una marca de oposición política que como una categoría propiamente racial (Dominy, 1990). En ambos casos, Argentina y Nueva Zelanda, lo negro podía encarnar vicariamente en cuerpos blancos y no remitía a la africanidad, sino a una negritud genérica.

Pero el caso argentino es interesante por la masividad del fenómeno y por el peso que han tenido en la cultura y en la política nacional las inversiones heréticas de lo negro. Uno de los ejemplos más sorprendentes en este sentido es el manifiesto “Oscuminista” que viene de producir un colectivo de docentes (percibidos localmente como blancos) que trabaja con niños y adolescentes pobres, de fenotipo y etnicidad variada, del sur de la ciudad de Buenos Aires. Se trata de una recuperación epistemológica de lo negro/oscuras como portal para arribar a verdades y posibilidades que de otro modo serían inaccesibles. “Oscuminar”, según el neologismo que acuñaron, es el verbo opuesto a iluminar. Es “echar oscuridad sobre las cosas para reconocerlas de otro modo”, para descubrir potencialidades insospechadas que quedan veladas en el régimen de hipervisibilidad del mudo iluminado. Oscuminar permite interrumpir el orden social, correrse por un momento de la “hiperdefinición” del yo a la que obliga la luz, habilitar un espacio de juego y apertura que permita

transformaciones en las identidades personales y colectivas. La acción de oscuminar, en la práctica del colectivo, descansa en la utilización del color negro como metáfora, como alusión a la “energía negral” que es preciso liberar para reconocer/producir al mundo de otro modo. Así, en los talleres que encaran con niños y adolescentes, el juego con pintura negra, con la sombra, con relatos que aluden a lo oscuro y a la noche e invierten sus sentidos ominosos, permite poner en discusión diversos aspectos del orden “normal”. Entre ellos, las marcas étnicas y de clase con las que cargan por ser “negros”/“morochos”.¹

¿QUÉ HACER CON LO NEGRO (Y QUIÉN DEBE RESPONDERLO)?

Como hemos visto hasta aquí, el significante “negro” ha tenido y tiene una existencia muy compleja e intrincada. El simbolismo del color ha proyectado hasta el presente sentidos negativos poderosos e ineludibles, que sin embargo también han sabido ser invertidos. Aplicado sobre los cuerpos, ha alimentado visiones desvalorizadoras, estigmatizantes y racistas que afectaron en particular a las poblaciones de tez más oscura, que a su vez fueron las que fueron esclavizadas en la era moderna. Los africanos subsaharianos y sus descendientes fueron sin dudas las principales víctimas. Al mismo tiempo, hemos visto que el simbolismo del color también recayó sobre cuerpos no-blancos de otras regiones y continentes, incluso antes de que existiese el racismo propiamente dicho o la trata esclavista. Y sirvió no sólo para oprimir o discriminar a otros pueblos, sino también para construir jerarquías de clase al interior de las propias comunidades. En esos usos, como vimos para el caso de los galeses medievales o los argentinos actuales, el simbolismo negativo de lo negro pudo recaer incluso sobre cuerpos de tez clara. Por eso mismo, también pudimos encontrar ejercicios de inversión de la carga peyorativa asociada a lo negro entre poblaciones diversas —afrodescendientes, amerindios, mestizos, maoríes, incluso blancos— que propusieron, cada uno a su modo, visiones positivas asociadas a lo moreno, lo negro, lo marrón, con o sin referencia a la afrodescendencia.

Por su asociación con el racismo y la esclavitud, los afrodescendientes han tenido una relación cambiante y ambivalente con el apelativo “negro”. Por una parte, como vimos, los movimientos antirracistas se propusieron revalorizar estética y moralmente el color y trataron de construir iden-

¹ El texto del Manifiesto está reproducido en este mismo número de Diferencias. Algunos registros de los talleres pueden verse en los siguientes links: https://drive.google.com/file/d/1XQGKSR40MOUJ288fVYxWqA0uIN_6ovn5/view https://drive.google.com/file/d/1CL6QJ_mF70XU80bPd5zQrHYHuTInRNPP/view <https://drive.google.com/file/d/1O9FvexruZ8YmPq5ZJxV0v-4-atbZsHq7/view> <https://drive.google.com/file/d/1jExEG5ilhasPcFRaluTyGGXBOA-qjrxs/view>

tidades en torno de la negritud. Al mismo tiempo, en países como Francia y Estados Unidos rechazaron los apelativos asociados al pasado esclavista, *Nègre* y *Nigger*, en favor de los más neutrales *Noir* y *Black* (o *Colored*). En las últimas décadas, por todas partes se constató una tendencia reemplazar también estos últimos por la identificación “afrodescendiente”, que quita el color y lo racial del centro de la escena y pone el foco, en cambio, en la herencia étnica (Geneste y Testa, 2009). Nada de esto implica abandonar los llamados previos a revalorizar la negritud, pero también hay voces que convocan a rechazar de plano la identificación con el color. Ya que, en realidad, no existe tal cosa como pieles “blancas” o “negras”, y ya que lo negro tiene simbolismos negativos tan poderosos ¿por qué aceptarlo como etiqueta o como emblema? Mejor sería abandonarlo del todo (Tsri, 2016; Chimakonam, 2019). En otra clave, la llegada de Barak Obama al poder dio lugar a un debate entre afroestadounidenses en torno de la posibilidad de marchar, identitariamente hablando, hacia una “post-negritud” (Baker y Simmons, 2015). Por otra parte, el trabajo etnográfico ha documentado que existen hoy en Estados Unidos personas afrodescendientes bi-raciales de clase acomodada que optan por eludir tanto la afrodescendencia como el color negro, para construir en cambio identidades de personas blancas “de tez amarronada” (Twine, 1996). El “marrón”, además, viene funcionando desde hace un tiempo en Estados Unidos como un color alternativo a la hora de afirmar identidades no-blancas, disponible para personas de ascendencia latina, de Medio Oriente, asiáticas o mestizadas que no se sienten a gusto con un esquema binario que sólo da opción de pertenecer a dos “razas”: la blanca o la negra (Silva, 2010).

Muchas de estas discusiones encontraron resonancias en la Argentina. Desde mediados de la década de 1990, luego de un largo período de ausencia, surgió en el país un activismo “negro”, agrupado en pequeños nucleamientos, que se dedicó a reivindicar y visibilizar la herencia africana. A partir de 2001, fundamentalmente por contacto con el activismo del hemisferio norte, impulsaron el reemplazo del tradicional término “negro” por el de “afrodescendiente” como modo de autodenominarse (Frigerio et al. 2011). Como parte de su militancia, llamaron la atención sobre el simbolismo negativo asociado a lo negro en el lenguaje cotidiano, en expresiones como “trabajo en negro”, “negrear” o “denigrar”. En lo que sin dudas fue un éxito político, lograron que el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) recomendara en 2011 evitar ese tipo de términos y además reemplazar “negro” por “africano” o “afrodescendiente” cuando refiriera a personas de ese origen (INADI, 2011). Fue un cambio con ambivalencias: sin dejar de acordar con ese reemplazo, la actual titular del INADI llamó de todos modos a “ennegrecer las políticas públicas” como signo de su compromiso antirracista (Donda, 2020). Es que la preferencia por el término “afrodescendiente” no excluye la posibilidad de seguir usando el color como emblema identitario. Pero ciertamente lo corre del centro: la reivindicación de lo afrodescendiente, para algunas voces, se tradujo en llamados a no ser estereotipados como “negros”, toda vez que también hay afrodescendientes “blancos” (Ramírez, 2018: 83-86).

ETNICIDAD NO ES IGUAL A COLOR.

Ahora bien, como vimos, la negritud en Argentina tiene sentidos múltiples y peculiares. Como señaló el investigador y activista afroargentino Federico Pita, “la categoría negro/a tiene un espectro más amplio que en otras latitudes, pues no se refiere únicamente a la población afrodescendiente” (Pita, 2001). Como muestran los estudios genéticos de ancestría poblacional (Carnese, 2019), sólo una porción minoritaria de esos sujetos populares que hoy se identifican como “negros” desciende de africanos (la gran mayoría debe su tez oscura, cuanto la tiene, al mestizaje entre europeos y amerindios) y, de esa minoría, son incluso menos los que lo saben. La política y la identidad afrodescendiente no podría interpelarlos.

COLOR NO ES IGUAL ETNICIDAD.

La complejidad del escenario se acentuó todavía más a partir de 2019, año en que se dio a conocer un espacio de activismo nuevo, Identidad Marrón, que se propuso proyectar una voz pública para las personas mestizas, campesinas y migrantes que son objeto de discriminación racial por su tez oscura pero no pueden o no quieren identificarse como un pueblo originario en particular, ni ser tenidas como “indios”. Lo marrón aparece entonces como una marca étnico-racial genérica, no asociada a ninguna comunidad en particular (Rives, 2019). Reivindicar el color marrón, en lugar del negro, significa una completa novedad en el escenario argentino, que no había conocido nada parecido hasta entonces. Para los activistas de esta agrupación sirvió como táctica para posicionar su diferencia racial en los debates públicos, en el campo artístico y frente al Estado, en un contexto en el que lo negro ya estaba “ocupado” por la militancia afro. Lo marrón permite trazar un vínculo con una ancestría mestiza amerindia, pero sin exigir una pertenencia ni una identidad indígena. En ese sentido, es un tercer lugar identitario que abre un espacio antirracista al lado de lo originario y lo afrodescendiente. O un cuarto lugar, si incluimos la “negritud popular”.

Las relaciones de Identidad Marrón con esa negritud genérica que han sabido reivindicar las clases populares son estrechas, con muchos puntos de superposición. Aunque el color que eligieron es otro —también en la gama de lo oscuro— en los sujetos concretos que se sienten interpelados por lo marrón (que todavía son muy pocos) lo negro puede coexistir sin tensiones inevitables. Como dice una militante de base, “Cuando sos negra todo cuesta más solo por el hecho de tener la piel marrona...” (en Yaleva, 2021). Si bien lo negro y lo marrón pueden asumir lugares intercambiables, como en esa frase, no está claro cómo tramitarán su relación, sobre todo teniendo en cuenta la ambivalencia del primero, que puede referir a lo popular tanto como a lo afro. Lo marrón podría aspirar a ser una categoría englobadora de cualquier

mestizaje, en cuyo caso competiría con las otras identidades en juego o, por el contrario, limitarse a representar únicamente al de raigambre amerindia. En este escenario, funcionaría como un tercer sujeto discreto, bien recortado, entre “blancos”, “negros” y “originarios”. En cualquiera de las dos posibilidades, podría interferir con las estrategias que ha desplegado históricamente la negritud popular.

Pensando en la resistencia al racismo, la convivencia entre los dos sentidos de lo negro podría resultar potencialmente más complicada. Aunque no se ha planteado todavía una discusión en regla, es posible que haya interferencias y fricciones entre las agendas y estrategias políticas que plantean los afrodescendientes y la afirmación de una negritud popular, sin relación con ninguna etnicidad particular, que vienen desplegando desde hace mucho tiempo las clases populares. Porque esta está indisociablemente atada a demandas de clase, lo que no es necesariamente el caso para el activismo afro, más enfocado en las reivindicaciones propiamente étnicas. Al no plantearse como minoría, ni tener una comunidad de referencia o una agenda de reafirmación de un legado cultural específico, la negritud popular no accedería fácilmente a canales representativos del tipo de los que han sabido construir los afrodescendientes (en caso de que los requiriera o pudiera aprovecharlos, lo que no está claro). No tiene asociaciones propias, ni voceros autorizados y es dudoso que pueda tenerlos: su despliegue es informal, colectivo, más alusivo que argumentativo. Como sujeto, el “negro popular” es difícilmente representable, como no sea indirectamente en terreno político o sindical. Por lo que, en años recientes, ha recibido comparativamente menos atención de la prensa o de organismos especializados como el INADI. No siempre es el caso, pero la atención al racismo contra “los negros” a veces tiende a quedar circunscripta a la que padecen los sujetos afrodescendientes. Lo que puede tener la consecuencia no buscada de que desplaza a los otros y a la dimensión de clase del problema. Inversamente, la afirmación de la negritud popular genérica no requiere visibilizar la afrodescendencia en particular: en el pasado se ha desplegado muchas veces (aunque no siempre) sin tematizar la invisibilización del legado afro, lo que, de nuevo como consecuencia no buscada, pudo contribuir a perpetuarla.

Por otra parte, las estrategias de afirmación de unos puede interferir en las de los otros. Como toda minoría oprimida, los afroargentinos necesitan reforzar su distintividad grupal, lo que requiere, a su vez, establecer fronteras claras con los otros. Por ello, por ejemplo, retomando discusiones del activismo del hemisferio norte, vienen realizando campañas contra ciertas formas de representar el cuerpo negro y contra prácticas como el “black face” y la “apropiación cultural” que han tenido cierto éxito a la hora de generar un debate público.

²A través de esas campañas reclaman un derecho prioritario

sobre el uso de los signos culturales afro. Las estrategias de afirmación de la negritud popular, en cambio, no requieren ni fomentan la consolidación de un sentido de distintividad que los diferencie étnicamente del resto de los argentinos. Por el contrario, operan desde la heterogeneidad y la mezcla, por lo que se han orientado más bien a disputar las definiciones del “nosotros” argentino reponiendo la presencia de lo no-blanco dentro del todo popular. Para conseguirlo, muchas veces hicieron propios y utilizan signos culturales relacionados con lo afro, empezando por el propio término “negro”. Los ejemplos posibles son numerosos: en el consumo de ritmos de origen afro-rioplatense, como el candombe, o afroamericanos, como la cumbia y el hip hop, en la devoción por religiones afro-brasileñas como la umbanda, corporalidades blancas (o no-blancas pero tampoco afro) hicieron propios signos de lo afrodescendiente para afirmar lo negro popular (Lamborghini, 2017; Espinosa y Checa, 2013; Segato, 2007). Lo que desde un punto de vista se podría analizar como un trabajo valioso sobre la etnogénesis nacional que combate el mito de la Argentina blanca-europea, desde el otro podría decodificarse como una reprobable práctica de apropiación cultural. Inversamente, lo que desde el punto de vista de la militancia afrodescendiente puede plantearse como el legítimo derecho a defender una distintividad grupal, desde el del conjunto de las clases populares puede aparecer como una práctica divisiva y poco atenta a las demandas de clase.

Otro punto de conflicto similar se sitúa en la utilización de “negro/a” como término afectuoso: la costumbre popular rioplatense, incomprensible en el hemisferio norte, ha generado el rechazo de algunas voces del activismo afroargentino, lo que resulta a su vez difícil de comprender para personas de clases populares de todo color y etnicidad (incluyendo afrodescendientes) que lo vienen utilizando como muestra de afecto desde hace más de un siglo (Adamovsky, 2017). El desacuerdo se hizo patente en 2020 a propósito del uso afectuoso del apelativo “negrito” por parte de un futbolista uruguayo en Inglaterra, lo que le valió allí una sanción. La Academia de Letras del Uruguay elevó una protesta por lo que consideró un ejemplo de la ignorancia, en el norte, de los códigos culturales locales. Entre los referentes afroargentinos, sin embargo, dividió aguas: algunos salieron a defender al futbolista y la posibilidad de usar el apelativo en su forma afectuosa y sin sentido derogatorio, mientras que otros que lo consideraron racista (Martínez y Prieto, 2021). La Academia Argentina de Letras apoyó a su contraparte uruguayana, pero también hubo voces afroargentinas que consideraron inaceptable la expresión del futbolista (Ferrer, 2021). Nuevamente en

Página 12, 24/5/2019; “Acusan a Nathy Peluso de apropiación cultural y de plagiar a la artista negra Hurricane G”, Gente, 2/10/2020, <https://www.gente.com.ar/entretenimiento/celebrities/acusan-a-la-argentina-nathy-peluso-de-apropiacion-cultural-y-de-plagiar-a-la-artista-negra-hurricane-g/>; “La harina Blancaflor cambió su histórico logo y generó un debate en las redes”, La Nación, 26/5/2021.

² Ver por ejemplo “¿Qué es el blackface y por qué no va más?”,

este caso, dada la dificultad de distinguir *a priori* los sentidos del apelativo “negrito” —porque, efectivamente, según el contexto puede ser afectuoso o derogatorio— podría ser una opción legítima exigir discontinuarlo. Visto desde otro punto de vista, sin embargo, hacerlo significaría perder un canal potente de valorización afectiva de lo negro. Discusiones como esta, que son legítimas y necesarias, se vuelven incluso más complicadas porque deben darse en un contexto en el que, además, intervienen voces conservadoras de blancos que no desean ver sus privilegios cuestionados, que niegan que el racismo exista e intentan desacreditar cualquier planteamiento como un ridículo exceso de “corrección política”.³

¿Qué hacer con lo negro, entonces? ¿Cómo se compaginan los estilos, las agendas y las prácticas del antirracismo del hemisferio norte con los del cono sur? Y más importante: ¿quién tiene derecho a ofrecer respuestas a esas preguntas? ¿Qué cuerpos tienen soberanía sobre una negritud cuyos sentidos y usos son tan múltiples y dispares? ¿Son los y las activistas antirracistas? ¿Son los afrodescendientes (todos ellos, los de tez clara incluidos)? ¿Son las personas de tez muy oscura? ¿Todos los no-blancos o insuficientemente blancos? ¿El sujeto popular como clase, colectivamente, del color o la etnicidad que fueren sus partícipes? ¿Acaso todos los anteriores, negociando diferencias y buscando articulaciones?

Este texto no se aventuraría a responder esas preguntas. La intención fue apenas la de ofrecer un mapeo de las complejidades que involucran los intentos de inversión del simbolismo negativo de lo negro, la revalorización de la tez oscura, la definición del sujeto del antirracismo y la discusión de sus posibles estrategias. Especialmente en un contexto como el argentino en el que conviven simbolismos opuestos, narrativas de la nación enfrentadas, cuerpos diversos y diferentes negritudes.



³ Por ejemplo, un periodista del principal canal de noticias argentino; véase <https://www.facebook.com/diafarorg/videos/946113755833563>

BIBLIOGRAFÍA

- Adamovsky, E. (2012). El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 49, 343-364.
- Adamovsky, E. (2016). A Strange Emblem for a (Not So) White Nation: La Morocha Argentina in the Latin American Racial Context, c. 1900-2015. *Journal of Social History*, 50 (2), 386-410.
- Adamovsky, E. (2017). Ethnic Nicknaming, Negro as a Term of Endearment and Vicarious Blackness in Argentina (With Some Implications for Debates on Hybridity and Mixed Race Studies). *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12 (3), 273-289.
- Adamovsky, E. (2019). *El gaucho indómito: de Martín Fierro a Perón, el emblema imposible de una nación desgarrada*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Allahar, A. (1993). When black first became worthless. *International Journal of Comparative Sociology*, XXXIV (1-2), 39-55.
- Baker, H. A. Jr., K. Merinda Simmons, (Eds.) (2015). *The Trouble with Post-Blackness*. New York: Columbia University Press.
- Blackmore, J. (2006). Imaging the Moor in Medieval Portugal. *Diacritics*, 36 (3/4), 27-43.
- Byron, Gay L. (2002). *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*. London: Routledge.
- Carnese, F. (2019). *El mestizaje en la Argentina: Indígenas, europeos y africanos. Una mirada desde la antropología biológica*. Buenos Aires: FFyL.
- Chasteen, J. (2004). *National Rhythms, African Roots: The Deep History of Latin American Popular Dance*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Chimakonam, J. (2019). Why the Racial Politic of Colour-branding should be Discontinued. *Phronimon*, 20 (1), 1-24.
- Coria, J. (1997). *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*. Buenos Aires: J. A. Roca.
- Davis, D. (1999). The Culmination of Racial Polarities and Prejudice. *Journal of the Early Republic*, 19 (4), 757-775.
- Díaz Ledesma, L. (2018). De espantos, salamancas y almamulas: mitos, género y religiosidad en experiencias populares santiagueñas. Tesis doctoral, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.
- Dominy, M. D. (1990). "Maori Sovereignty: A Feminist Invention of Tradition". En J. Linnekin y L. Poyer, (Eds.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific* (pp. 237-257). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Donda, V. (2020). Ni una menos: un llamado a ennegrecer las políticas públicas. *Infobae*, 3/6/2020.
- Espinosa, M. y Checa, S. (2013). Corporalidades Negras en Cuerpos Blancos: Reflexiones en torno a Performances Afro en el Noroeste Argentino. *Revista de Humanidades Populares*, 7, 27-42.
- Ludmila F. (2021). Los privilegios de Cavani y la blanquitud como norma. *El Grito del Sur*, 7/1/2021. <https://elgritodelsur.com.ar/2021/01/los-privilegios-de-cavani-blanquitud-como-norma-racismo-hacia-comunidades-afro.html>
- Frigerio, A., Lamborghini E. y Maffia, M. (Eds.) (2011). *Afrodescendientes y africanos en Argentina, Aportes para el desarrollo humano en Argentina*, 5. Buenos Aires. PNUD.
- Frost, P. (1990). Fair women, dark men: The forgotten roots of colour prejudice. *History of European Ideas*, 12 (5), 669-679.
- Geler, L. (2016). Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, 37 (1), 71-87.
- Geneste, E. y Testa S. (2009). Nominations et dénominations des Noirs. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, diciembre. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/58143>
- Ginzburg, C. (1991). *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik.
- Goldenberg, D. (2003). *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldenberg, D. (2009). "Racism, Color Symbolism, and Color Prejudice". En M. Eliav-Feldon, B. Isaac y J. Ziegler (Eds.), *The Origins of Racism in the West* (pp. 88-108). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hilton, S. y Labandeira, A. (1992). La sensibilidad cromática y estética del Inca Garcilaso. *Revista de Indias*, 52 (195-196), 529-558.
- Hood, R. (1994). *Begrimed and Black: Christian Traditions on Blacks and Blackness*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hrabovský, M. (2013). The Concept of "Blackness" in Theories of Race. *Asian and African Studies*, 22 (1), 65-88.
- INADI (2011). *Buenas prácticas en la comunicación pública*. Buenos Aires: INADI.
- Karush, M. (2012). Blackness in Argentina: Jazz, Tango and Race Before Perón. *Past and Present*, 216 (1), 215-245.
- Lamborghini, E. (2017). Apropiaciones y resignificaciones de las "culturas negras": la práctica del candombe afrouuguayo en sectores juveniles blancos de Buenos Aires (Argentina). *Universitas Humanística*, 83, 291-318.

- Lumbley, C. (2019). The "dark Welsh": Color, race, and alterity in the matter of medieval Wales. *Literature Compass*, December, 1-19.
- Mamani Macedo, M. (2019). *Yanantin*: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino. *Estudios de Teoría Literaria*, 8 (16), 191-203.
- Martínez, R. y Prieto, A. (2021). El "negrito" de Cavani y la necesaria mirada del mundo afro uruguayo. *TN*, 7/1/2021 <https://www.swissinfo.ch/spa/uruguay-racismo--an%C3%A1lisis-el--negrito--de-cavani-y-la-necesaria-mirada-del-mundo-afro-uruguayo/46268586>
- Mege Rosso, P. (2004). "Colores aquí". Simbología mapuche del color. En Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola, eds. *El lenguaje de los dioses: arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* (pp. 247-257). Buenos Aires: Biblos.
- Nakano G. ed. (2009). *Shades of Difference: Why Skin Color Matters*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Oleszkiewicz-Peralba, M. (2007). *The Black Madonna in Latin America and Europe: Tradition and Transformation*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pastoureau, M. (2008). *Black: The History of a Color*. Princeton: Princeton University Press.
- Pita, F. (2001). ¿De qué hablamos cuando hablamos de racismo?, *Inclusive (la revista del INADI)*, 1, 15-19.
- Ramírez, A. (2018). "Córdoba es afrodescendiente": Etnografía sobre la emergencia de identificaciones "afrocordobesas" y la organización de la Mesa Afro Córdoba. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Rives, A. (2019). Identidad Marrón: Nadie se pregunta por qué en la mayoría de los espacios progresistas todos son blancos. *Revista Ruda*, 30/12/2019, <https://revistaruda.com/2019/12/30/identidad-marron-nadie-se-pregunta-por-que-en-la-mayoria-de-los-espacios-progresistas-todos-son-blancos/>
- Snowden, F., Jr. (1983). *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schaub, J. (2019). *Para una historia política de la raza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Silva, K. (2010). Brown: from identity to identification. *Cultural Studies*, 24 (2), 167-182.
- Tsri, K. (2016). Africans are not black: why the use of the term 'black' for Africans should be abandoned. *African Identities*, 14 (2), 147-160.
- Twine, F. (1996). Brown Skinned White Girls: Class, culture and the construction of white identity in suburban communities. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 3 (2), 205-224.
- Whitaker, C. (2019). *Black Metaphors: How Modern Racism Emerged from Medieval Race-Thinking*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Yaleva, M. (2021). Racismo en la política: ¿es posible imaginar una presidente indígena en Argentina? *Latfem*, 12/6/2021. <https://latfem.org/racismo-en-la-politica-es-posible-imaginar-una-presidente-indigena-en-argentina/>

SOBRE EL AUTOR

Ezequiel Adamovsky
e.adamovsky@gmail.com

Ezequiel Adamovsky es doctor en Historia por el University College London (UCL); se desempeña como profesor en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Es autor, entre otros libros, de *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003* (Planeta, Buenos Aires, 2009).



OSCUMINAR

AUTOR

Martín Kohan
FFyL–Universidad de Buenos Aires /
Facultad de Humanidades–Universidad de la Patagonia)

Cómo citar este artículo:

Kohan M. (2022). Oscuminar. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 39-42.

Artículo

Recibido 15/08/2021
Aprobado 21/10/2021

No era como yo creía, que los gatos ven en la oscuridad mejor que nosotros, los humanos. Yo envidiaba ese poder, ese rasgo de superioridad consumada. Algo de eso había, en efecto, pero no era exactamente así. No es exactamente así. No es que vean en la oscuridad ahí donde nosotros no vemos; es que lo consiguen más rápido, a nosotros nos lleva más tiempo. Se trata de la dilatación de las pupilas, aunque la manera informal de decirlo es infinitamente mejor: se trata de *acostumbrar la vista*. A nosotros nos lleva un rato, en los gatos es instantáneo (como si alguien, por milagro, se pudiese acostumbrar *de repente*; como si el propio acostumbramiento pudiese ser asunto de un momento y no de la duración). En ese lapso intermedio en el que nosotros todavía no vemos nada, en ese lapso intermedio en el que para nosotros todavía no hay nada, los gatos ya ven. Esos bordes, esos contornos, los matices y los reflejitos que para nosotros existirán sólo después, para ellos ya están ahí, para ellos ya existen. En ese tramo de discordancia en el tiempo nos aventajan, se nos adelantan. De ahí proviene la impresión de que ellos pueden ver en la oscuridad y nosotros no. La vista, podría decirse, les viene acostumbrada desde antes. Pero acaso en ese poder hay otro, más asombroso. No el de ver *en la oscuridad*, sino el de ver *la oscuridad*, el de ver la oscuridad misma. Que la oscuridad no sea el contexto en el que hay que tratar de ver, sino aquello que hay que ver. Que no sea lo que impide la visión, o al menos la dificulta, sino el objeto mismo de la visión. ¿Qué significa el no ver nada del que se encuentra en un lugar oscuro? No es cierto que no vea nada. Está viendo la oscuridad.

¿No fue así como empezó el universo, acaso? Si nos atenemos a la Biblia, sí; había oscuridad, y se hizo la luz (uso el impersonal, porque Dios es impersonal). De la nada, se hizo algo. Pero esa nada no era nada, esa nada ya era algo: era la propia oscuridad. Y era eso lo que, hasta ese momento, había para ver. Y Platón, con su caverna, en otro mito fundacional, ¿no planteó acaso algo análogo? El contraste entre la oscuridad y la luz, es decir, entre la ceguera y la visión, es decir, entre la ignorancia y el saber, ese decir, entre el engaño y la verdad, es decir, entre la apariencia y la esencia. Pero incluso en ese corte alegórico tan tajante, no dejaba de advertirse que el destello repentino de la luz podía también enceguecer, que podía también encandilar. Y la falta de visión, tan propia de la caverna, no era en verdad falta de visión, era en rigor visión de sombras. ¿Sombras, nada más? ¿O sombras *nada menos*? Porque también las sombras, llegado el caso, son algo para ver. Y no como derivación, sucedáneo, reflejo distorsionado de la cosa misma, como alegaba Platón, sino como un objeto interesante de por sí. Un poco como en el juego de las sombras chinas, en el que hay que olvidarse de las manos (y de las sombras como proyección de las manos) para poder ver otras cosas

(cosas que brotan en la sombra, que no están más que en la sombra).

La oscuridad para ver, la oscuridad dando a ver. Víctor Shklovski, uno de los más grandes teóricos de la literatura del siglo XX, propuso hacia 1917 una hipótesis fundamental sobre la especificidad literaria, aquello que hace que la literatura sea literatura. La definió desde un efecto de extrañamiento. En la vida cotidiana, formulaba Shklovski, a fuerza de repetición y de costumbre, la percepción se automatiza al punto de convertirse incluso en apercepción. Es como si eso que hacemos y percibimos todos los días, mecánicamente, dejáramos de percibirlo; lo vemos pero no lo vemos, lo hacemos pero no lo registramos. La literatura, decía Shklovski, no hace sino desautomatizar, extrañificar, devolvernos a la visión primera, devolvernos a la percepción de eso que habría ido a parar a la apercepción. Para eso, especificaba, algo pasa con el lenguaje, y él lo definía como un “oscurecimiento de la forma”. Porque también las palabras se automatizan en el uso cotidiano, las usamos sin percibir las en tanto que palabras, como si fuesen transparentes. Al oscurecer su forma, la literatura las vuelve perceptibles, porque pone en evidencia que no existen sino con formas; y pone en evidencia entonces que las palabras están ahí, que hay palabras de por medio, que no es sino con palabras que entramos en relación con las cosas. La oscuridad (el oscurecimiento de la forma) no es por lo tanto aquello que impide ver, sino justamente lo contrario: es aquello que permite ver. En ese punto en el que la claridad deriva en transparencia, y la transparencia de lo transparente es lo que lo vuelve imperceptible, la oscuridad de un opacamiento es ni más ni menos que lo que da a ver: en tanto que oscuridad, ilumina. Extrañamiento: más que acostumbrar la mirada, se trata de *desacostumbrarla*.

Y es que en este sentido lo que impide un conocer no es el desconocer, sino el reconocimiento. El reconocimiento que nos entrapa en lo que ya sabemos, en lo que presentimos, en lo que ya desde antes esperamos, eso que no deja aparecer nada que no se suponga previamente. Desconocer (lo conocido), para poder conocer. Es decir, oscurecer para poder ver o iluminar.



SOBRE EL AUTOR

Martin Kohan

martindiegokohan@gmail.com

Profesor de Literatura, escritor y crítico literario. Enseña Teoría Literaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde se doctoró; y de la Facultad de Humanidades de la Universidad de la Patagonia. Ha publicado las novelas: La pérdida de Laura (1993), El informe (1997), Los cautivos (2000), Dos veces junio (2002), Museo de la revolución (2007), y Ciencias Morales (2007) por la cual ha obtenido el Premio Herralde de Novela, Cuentas pendientes (2010), Bahía Blanca (2012) y Fuera de Lugar (2016).. También, ha publicado los libros de cuentos: Muero contento (1994), Una pena extraordinaria (1998), y Segundos afuera (2005) y Cuerpo a tierra (2015); y los libros de ensayo: Imágenes de vida, relatos de muerte. Eva Perón, cuerpo y política (1998) (en colaboración) y Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin (2004) Narrar a San Martín (2005), El país de la guerra (2014) y Ojos brujos. Fábulas de amor en la cultura de masas (2016). Habitualmente publica artículos sobre literatura en medios académicos y periodísticos.



OSCUMINANDO: MIEDOS QUE ARDEN Y “DERECHO A LA OPACIDAD”

AUTOR

Marie Bardet
EIDAES-UNSAM

Cómo citar este artículo:

Bardet, M. (2021). Oscuminando. Miedos que arden y “derecho a la opacidad”.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, 13, 43-52.

Artículo

Recibido 15/08/2021
Aprobado 19/10/2021

RESUMEN

Este artículo propone un estudio del “Pre texto oscuminista” y de los talleres que se articulan con él, desde una perspectiva de un materialismo entre gestos que considera las múltiples relaciones que implican la materialidad de nuestros cuerpos, sus posturas y energías consideradas en reciprocidad con el entorno, y que pone en juego tanto el sentir como el hacer, en una serie de articulaciones in-materiales con las que las vidas (no solamente humanas) se vuelven, y se hacen, (im) posibles. Para esto, el presente texto se desarrolla a partir de la hipótesis siguiente: “oscuminando” pone en duda una serie de oposiciones que organizan tanto las percepciones y los movimientos como la epistemología y la política — los modos de percibir, de sentir, de mover, de pensar, de narrar...- en los procesos de subjetivación, y su regulación afectiva neoliberal exitista, resultista y felicista. Relevando algunos efectos de oponer lo oscuro a lo claro, lo sombrío a lo luminoso, lo borroso a lo transparente, y lo opaco a lo visible, seguirá un camino metodológico que consiste en prestar atención a las operaciones que más que simplemente invertir esos binarismos de valores que organizan los gestos y los afectos, desteejen algo de la trama de nociones subyacentes al binarismo mismo, en particular en torno a las retóricas del miedo, la “invención de la raza” (Mbembé, Fanon, Ahmed) y el “derecho a la opacidad” (Glissant, Flores).

PALABRAS CLAVE: GESTOS; AFECTOS; DERECHO A LA OPACIDAD.

ABSTRACT

This article proposes a study of the “Obscuminist Pre-Text” and the workshops that articulate with it, from a perspective of a materialism between gestures that considers the multiple relations that involve the materiality of our bodies, their postures and energies considered in reciprocity with the environment, and that brings into play both feeling and doing, in a series of in-material articulations with which (not only human) lives become, and become, (im)possible. For this, the present text develops from the following hypothesis: “to obscuminate” questions a series of oppositions that organize perceptions and movements as well as epistemology and politics — the ways of perceiving, feeling, moving, thinking, narrating... — in the processes of subjectivation, and their exitist, result-oriented and congratulatory neoliberal affective regulation. Relieving some effects of opposing the dark to the light, the dark to the luminous, the blurred to the transparent, and the opaque to the visible, it will follow a methodological path that consists in paying attention to the operations that more than simply invert those binarisms of values that organize gestures and affects, unweave some of the web of notions underlying binarism itself, in particular around the rhetorics of fear, the “invention of race” (Mbembé, Fanon, Ahmed) and the “right to opacity” (Glissant, Flores).

KEY WORDS: GESTURES; AFFECTS; RIGHT TO OPACITY

Hace unos meses, me llegó un mail con un “Pre-texto oscuminista”, junto con unos videos realizados a partir de talleres conducidos como “investigaciones en torno a LO NEGRO en el marco del Programa Casas de los Niños y de los Adolescentes, de distintos barrios del sur de la ciudad de Buenos Aires (Barracas, Lugano, La Boca y Bajo Flores)”. El texto lanza una palabra inaudita, más precisamente un verbo: “oscuminar”. La provocación de ese neologismo fragua una alianza paradójica entre oscurecer e iluminar, y dispara asociaciones y elucubraciones que tuercen un poco hacia otra dirección los haces de atención. Intuyo y propongo en este artículo considerarlo como un gesto, es decir un modo de relación que implica la materialidad de nuestros cuerpos, sus posturas y energías consideradas en reciprocidad con el entorno, que pone en juego tanto la percepción como el hacer, en una serie de articulaciones in-materiales con las que las vidas (no solamente humanas) se vuelven, y se hacen, im-possibles. Este texto se propone levantar el guante del llamado a “oscuminar”, imaginando una alianza entre la propia práctica investigativa en talleres de movimiento y filosofía, y las actividades compartidas entre adultxs y niñxs narradas en los videos, en las que van inventando cuentos, recortando papeles que se mueven como soporte del relato, experimentando con la luz, o practicando “sombras chinas”.

Oscuminando, se busca torcer los perceptos, afectos y conceptos asociados a lo negro y lo oscuro, y propongo retomar esas im-possibles torceduras a partir de una pregunta: ¿cómo se relaciona esta propuesta de “oscuminar” con la “producción” histórica de la raza, los regímenes de visibilidad y las afectividades en torno al miedo? Esta pregunta, la formulo desde un suelo abonado por el compost de una investigación de más de 10 años, a la que llamé “perder la cara”, y que interroga el oculo-centrismo, en cuanto modo hegemónico de la mirada central, focal y frontal, junto con la preponderancia de lo visual sobre los otros sentidos. Esta investigación conducida desde experiencias en danza y técnicas somáticas en Argentina, se interesó en prácticas somáticas y de danza que sostienen y perturban ese oculo-centrismo, en los regímenes de mirada y visualidad que proponen, y en ciertas propuestas de la filosofía y las ciencias sociales en torno a las identidades y los procesos de subjetivación en su relación con lo visual y lo visible.

Una hipótesis metodológica que busca dar consistencia a este cruce es la siguiente: más que invertir la serie de binarismos que lo organiza: claro/oscuro, transparente/opaco, activo/pasivo— para valorar uno contra el otro, los gestos paradójicos operan por transvaloración a martillazos que desteejen lo subyacente a la construcción de sentido y valor por oposición, y exigen prestar atención a las experiencias que cambian la percepción y los afectos con los que se sublevan los problemas, viven los conceptos, y habitamos/

armamos el mundo. Así escribir será aquí un desplegar y un trazar, retomando los rastros clarososcuros, netos-borrosos, que se manifiestan oscuminando. Según esta hipótesis de trabajo en “vecindades” —que no presupone ni cercanía ni lejanía según la espacialidad euclidiana que mide distancia— se cruzan la pregunta por los regímenes de visualidades y sus usos de la luz y la oscuridad, con la inquietud por las corporalidades, sus gestos y afectos, como dimensiones de lo político que transversaliza las perspectivas in-materiales de nuestras vidas.

¿Y EL MIEDO? ¡QUÉ ARDA!

Parte de las afirmaciones entremezcladas de oscuminar revisitan *al mismo tiempo* lo negro y lo oscuro, particularmente explorando las fisuras por las que se escapan y resignifican en cuanto insulto o miedo. En este sentido, nos interesa ver primero cómo implica una re-repartición de las sensaciones en relación con la oscuridad y lo negro, de los regímenes de percepción y los agenciamientos corporales que implican esas sensaciones y esas emociones, y su capacidad/necesidad de movilizar otras formas ilegítimas del “conocer” cohabitando.

Desde un punto de vista colonial, conocer como tal no habrá consistido necesariamente en una estancia junto a las cosas mismas, menos incluso junto a otrxs. En lo esencial, conocer en la lógica colonial habrá consistido en poner en forma y en cuantificar relaciones de distancia. Relaciones de distancia entre unidades captadas de manera aislada unas de las otras. Unidades mantenidas separadas unas de otras en lo que llamaría una relación de alejamiento recíproco. Y esta capacidad de codificar, de formatear, de institucionalizar relaciones de separación, solo habrá sido una visión del espíritu. En muchos casos, habrá acarreado la destrucción de las condiciones de la experiencia sensible. Experiencia que, nos damos cuenta de esto mejor en nuestros días, es absolutamente necesaria a toda ética de la cohabitación, que consiste en la coexistencia entre humanos o entre las especies. Al lado de las técnicas y las ciencias, de los saberes y los conocimientos, y también claro está de las infraestructuras. Y el término infraestructura es entendido aquí, diré yo, en todos los sentidos. Y lo que llamamos la raza fue una de ellas, ya que quién puede negar hasta qué punto la violencia racial ha sido necesaria para la constitución no solamente del orden mundial y el papel que ha desempeñado en las dinámicas económicas, sino también en los mecanismos de institución del poder y de lo social en las sociedades de Occidente (Mbembé, 2021).

El tratado teórico-práctico del oscuminar parece tener la consistencia de un manifiesto en cuanto, como muchos manifiestos, opera en base a una articulación de prácticas y una enunciación teórica que, precisamente, *manifiesta*: pone de relieve, aceita y apela a modos de hacer. Este “pre-texto”—tal como se titula, en un juego de repliegue de la lengua

clara y de la avanzada propia del manifiesto de la vanguardia— nos da la ocasión de volver sobre varias cosas, entre ellas, el miedo como afecto en disputa, y en particular en sus relaciones intrincadas con lo oscuro y lo negro. Oscuminando sería entonces una apuesta a encontrar gestos que desteejen esas asociaciones naturalizadas.

Aquí, y en alianza con Sarah Ahmed, podemos saber que el modo de gobernar neoliberal regula las producciones in-materiales que reproducen la vida en un mundo capitalista, y entre ellas, también, las afectividades reguladas por las definiciones de eficiencia y éxito, en las que el miedo ocupa un lugar singular.

Primero, hace notar, como Fanon antes de ella, que las economías afectivas del miedo son constitutivas de las relaciones sociales de racialización. En *La política cultural de las emociones*, vuelve a analizar el episodio narrado por Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, en el que un niño empieza gritándole a su madre: ¡mirá un negro!, y sigue, y sigue, hasta añadir “¡Mamá ve al negro! ¡Me da miedo! ¡Miedo! ¡Miedo!”. Allí, sigue Fanon:

Me devolvían mi cuerpo expósito, incompleto, restañado, todo de luto en aquel día blanco de invierno. El negro es una bestia, el negro es mal, el negro es un bellaco, el negro es feo; mira, un negro, hace frío, el pequeño tiembla porque tiene miedo del negro, el negro tiembla de frío, ese frío que le retuerce a uno los huesos, el simpático chico tiembla porque cree que el negro tiembla de rabia, el chico blanco se arroja en los brazos de su madre; mamá, el negro me va a comer. Alrededor del blanco, arriba el cielo se arranca el ombligo, la tierra rechina bajo mis pies, un canto blanco, blanco... toda esa blancura me calcina (Fanon, 1973: 113-114).

En los intercambios racistas que marcan el miedo, la blancura quema haciendo de lo negro el instigador del miedo. De esta manera, avanza Ahmed, el miedo no solo proviene de dentro y de ahí se mueve hacia afuera, hacia los objetos y los otros (el niño blanco que se siente atemorizado ante el hombre negro); en vez de ello, el miedo funciona para asegurar la relación entre esos cuerpos; los reúne y los separa mediante los estremecimientos que se sienten en la piel, en la superficie que emergen a través del encuentro. (...) El cuerpo negro es “devuelto” a través del miedo solo en tanto ha sido tomado, robado, por la misma hostilidad de la mirada blanca

Oscuminar, entonces, puede aparecer como un gesto que se mete entre las hebras con las que teje y vuelve a tejer, incesantemente, la regulación del encuentro entre los cuerpos, en cuanto atravesado por la raza. Meterse en los intersticios de la organización de las pieles y de las miradas, o sea “epidermización racial” como “in-munda” en términos de Valentina Buló y Alejandro de Oto (2015):

Si seguimos la clave indicada por Mbembé para redefinir la epidermización racial, vemos que esta está dada por una determinada distribución de la mirada, la voz y el tocar; la epidermización racial opera al modo de los esquemas corpo-

rales, ni analíticos ni sintéticos, ellos hacen el espacio que distribuye la posición del resto de los órganos y experiencias. La racialización subsume todos los órganos y experiencias bajo el negro de la piel, a uno y a otro, al negro y al blanco; esa es su distribución de la mirada, que focaliza y clausura, dejando fuera toda otra posibilidad de sentido. Es una experiencia que funda subalternancia espacial, existo triple, dice Fanon, ocupo sitio, es una mirada que determina que el otro tiene más peso, como dice Mbembé (Buló y de Oto, 2015: 7-14).

Por otra parte, leyendo a Ahmed, podemos sospechar de los llamados constantes a “superar” el miedo, en cuanto lejos de irrumpir en las economías racistas —pero también sexistas— en las que se codifica, individualiza la esfera de la “transformación” y moraliza una responsabilidad restringida al ideal de bienestar exitoso. La superación del miedo constituye en efecto un paso esencial y obligatorio en el camino regulado y regulador que nos *tiene* que llevar hacia cierta “felicidad” prometida, en el marco de lo que Sarah Ahmed (2019) llama el “giro hacia la felicidad” (*happiness turn*). Sus aportes permiten analizar las técnicas que “diseñan las vidas” neoliberales según la regla de la felicidad, tal como lo propone Daniel Alvaro en un libro co-escrito con Emiliano Jacky Rosell, Tomás Speziale, y Mandela Inidiana Muniagurria en su estudio sobre el “*coaching* ontológico”:

Según la autora, este giro atestigua un momento del mundo en que la felicidad, o más bien, una cierta idea de felicidad que se vive como imperativo incuestionado de emociones y afectos positivos, se ha convertido en el foco de atención y actividad de una industria de libros, cursos y discursos, de los medios masivos de comunicación, de las políticas gubernamentales de muchos países, y de un número importante de áreas de conocimiento pertenecientes tanto a las llamadas ciencias duras como a las llamadas ciencias blandas” (Alvaro, 2021:19).

En un contexto paradójico en el que se gobierna con miedo a la vez que se llama a superarlo un ideal —inalcanzable— de autoexotismo, oscuminando puede ser habitarlo, hurgar en él en busca de ocasiones para destejer tanto sus relaciones con el color negro o la oscuridad, como con la educación emocional de unas conductas evolutivas. Entre el cosquilleo en la panza a la experiencia radical de «estar juntxs» cuando debajo de una manta nos contamos cuentos que dan miedo, o cuando niñxs pedimos una y otra vez volver a escuchar la parte de la historia que más miedo nos da, y el miedo al que no somete cualquier situación de dominación. En pos de complejizar las versiones —mayormente adultocentradas— de la construcción emocional de subjetividades según una línea de progreso, ¿podemos recortarle otros contornos con nuestras tijeras a la figura del miedo, que las pre-marcadas por el ideal del coraje heroico que siempre nos deja un poco en jaque? ¿Podemos hacerle escapar de los relatos regidos por la oposición entre *loser* y *winner* que regula nuestras formas de vivir, de hacer, de sentirnos —en toda la amplitud

que despliega este verbo—, pero también nuestras formas de visibilización? ¿Cómo abrazar esas variaciones del miedo, junto con la exigencia vital y política de no quedar aterrada, y de ir atando cabos de las relaciones de poder que nos someten al miedo, dejando caer la retórica progresista de la superación? Tarea delicada, paradójica, cuando además sabemos que en torno al “terror” y las repartijas del miedo, lo que se llama terrorífico, y sobre todo “terrorista”, ha sido y sigue siendo una disputa vital (y mortífera) desde numerosas décadas, haciendo del miedo y del terror, un terreno en disputa imposible de reducir a un hecho constatable, una puja que fuerzan pensamientos y prácticas.

“¿Y el miedo? ¡Qué arda!”. Recuerdo esta frase que gritamos la noche del 13 de junio 2018 en la plaza y las avenidas adyacentes al Congreso en la ciudad de Buenos Aires. En esa memoria viva de una lucha por la despenalización del aborto en Argentina, que no se deja contar solo en términos de éxitos y fracasos (pues esa noche no se puede resumir en un “ganamos” o un perdimos, ya que, si bien obtuvo los votos en el senado, sin embargo, la ley “no pasó” en agosto siguiente en el Senado), se cocinó una relación muy singular y común en torno al miedo. Despenalizar el aborto, es muchas cosas, no resumibles aquí, pero es ante todo una de las maneras de crear las condiciones para bajar la intensidad del miedo que te tuerce toda cuando frente a la decisión de abortar, quedás bajo la amenaza de una punición no solamente moral (que tiene otra temporalidad que las leyes) sino judicial, obviamente mediada y regulada según el lugar, el cuerpo, y las condiciones económicas. Esa noche, corriendo alrededor del fuego, esa pregunta y su respuesta se transformaron en un canto, un grito, un mantra, en uno de esos aquelarres callejeros en los que lo político cobra dimensiones insospechadas que desbordan el cálculo de votos en la cámara para saber si la ley iba a pasar o no. Un sentido que se venía tejiendo se acuercó, haciendo arder nuestros miedos. Propongo aquí pensar que decir que los miedos ardan es un poco diferente que de pretender que nunca más tenemos miedo. Es reconocer que a veces tenemos miedo pero que esos miedos conjurados, conjuntamente, pueden producir otro aire para vivir. Decir que los miedos se volvieron materia combustible para nuestra noche implica prestar atención a sensaciones y huellas concretas que tensan al mismo tiempo nuestros gestos y nuestros imaginarios y deseos; materiales palpables, experiencias susurradas o gritadas, juntadas en el camino como fuimos a juntar leña urbana. ¿Qué rastros (micro)políticos encontramos en las cenizas de estos miedos cuando arden, que no necesariamente son el nido para un cuerpo glorioso y muy capaz que tal ave fénix saldría volando *por encima* de todo miedo? ¿a qué complejidades a veces contradictorias hace lugar este llamado cuando no nos subimos al tren de la gran superación victoriosa? ¿qué otras lógicas que las de la desaparición del miedo pueden escapar a la condena por “looser” cuando sí, a veces, confesamos que tenemos miedo

“todavía” ya que se trata de un camino con su fin marcado que no llegó aun? ¿qué otros relatos que el gran coraje de un cuerpo victorioso puede albergar el fracaso en el trayecto de unas vidas? ¿qué otras visibilidades que las regidas por lo oscuro opuesto a lo claro, lo borroso a lo transparente, lo opaco a lo visible, esbozan conjuntamente el aire que rasga la garganta de un grito, las cenizas que quedan después del fuego, o las sombras chinas de papeles recortados para contar una historia?

¿Cómo las preguntas por el miedo podrían entonces escapar a las lógicas disciplinantes de la superación, tan “viejas” como puede ser el llamado bien virilista al valor “coraje” en la construcción de masculinidades hegemónicas, y a la vez tan “nuevas” como la “educación en valores” o la “educación emocional” —que a menudo ocupa el espacio curricular dedicado a la ESI en las escuelas, por lo menos porteñas— donde el “trecito de las emociones” propone un progreso, una superación de emociones “negativas” (como el miedo) hacia emociones “positivas”? Siguiendo a Santiago Díaz (2022):

De este modo, la educación de las emociones, o pedagogía emocional, tal como es propuesta en las instituciones educativas —en todos los niveles, al menos en Argentina—, revaloriza y enfatiza la expresión abierta, y compartida de manera grupal, de las emociones como si fuera un índice directo y absoluto de la claridad comunicativa con la que lxs niñxs, lxs estudiantes, deben ‘confesar’ el nivel de gestión de sus emociones en el que se encuentran. En efecto, esta corriente pedagógica, afín al neoliberalismo, manifiesta el interés —el reconocimiento y la incitación— de valorar la “gestión” personal de las emociones, entendida como un ejercicio de clarificación en el autoconocimiento y, consecuentemente, de autorregulación conductual de la propia sensibilidad, que tiende a estabilizar, tranquilizar, calmar, y hasta adormecer, la compleja diversidad de intensidades de las afecciones que transitan lxs estudiantes. Esta gestión emocional supone al menos dos cuestiones fundamentales: primero, que existe una claridad evidente, basada en la “inteligencia” puesta en práctica por competencias y habilidades, en el reconocimiento de las emociones, las cuales son entendidas como cosificables, objetivables, manipulables, transparentes y encuadradas en un rango posible de acciones identitarias, que corresponden a una caracterización previa. Y, segundo, el supuesto de una previa sustancia moral que recubre las emociones, y que es posible establecer una jerarquía de valores al respecto de cuáles emociones serían más deseables que otras, todo esto enlazado con el interés explícito de producir formas de subjetivación que sean funcionales a la obediencia y a la adaptación, que exige la axiomática caprichosa de los tiempos (Díaz, 2022: 41-42).

¿Podrá ser que, oscuminando, tajeamos las dos caras de la misma moneda (luminoso versus oscuro) formando una cinta de Moebius por la que darse a la fuga de los imperativos de superación heroica tanto como del miedo

disciplinante que no nos deja respirar? ¿No se tratará, a su vez, de ir prestando atención a ciertos otros modos de des-entendimiento que afloran cuando prestamos atención a las penumbras de las frases y de los gestos? Así, pensando desde las cenizas en los que el miedo ardió, esa lucha feminista hizo de los miedos el combustible, una zona de fuego vital, más que la superación total de todos los miedos. “¿y el miedo? ¡Que arda!” se vuelve ritornella marcando indicios en el caminar para “vivir una vida feminista^{mente}”, para retomar — y desviar— un título de la misma Sarah Ahmed, haciendo de un adjetivo un adverbio, ya que más que un calificativo que podríamos medir para evaluar que una vida sea más o menos feminista, *feministamente* puede volverse adverbio-juego que, acoplado a los verbos de nuestros gestos, interroga los modos de hacer, agujeree los gestos con esa escucha atenta a las repartijas en curso.

HABITAR LA OSCURIDAD/ DERECHO A LA OPACIDAD

“Para OSCUMINAR es necesario liberar una energía que de ahora en más llamaremos ENERGÍA NEGRAL: no se puede OSCUMINAR sin poner en acto esa energía. La ENERGÍA NEGRAL está en todas las cosas, incluso, en nosotros. (...) OSCUMINAREMOS creando EXPERIENCIAS en la oscuridad, en la tiniebla y en la penumbra, que puedan instalarse y recorrerse a plena luz del día como recorte de lo plenamente visible”.

Oscuminando, se revela cierto progreso de los relatos que estructuran las evaluaciones de las vidas en tiempos neoliberales reguladas de lo luminoso sobre lo oscuro. *Oscuminando*, en los talleres cuyos videos acompañan el texto, cortan el papel, juegan con la luz y la oscuridad, mueven figuras a mano y toman la voz del relato articulándola con “sombras chinas”. Así ensayan gestos que apuestan a repartir de otra manera los valores establecidos sobre la luz y la sombra, lo claro y lo oscuro; lo blanco y lo negro; una ocasión para sacudir una asociación naturalizada entre miedo, color negro y oscuridad, en los hilos cruzados entre retóricas de la seguridad, las políticas racistas y las epistemologías de la iluminación, en cuanto atraviesan nuestras maneras de mover(nos), de sentir, de mirar, de hablar, y de circular.

Si desde el cuento infantil de “los siete cabritos” que sigue formando generaciones de aprendices lectorxs en la ciudad de Buenos Aires con los cuadernillos del gobierno local, la “seguridad” de no correr peligro pasa por mostrar “pata blanca” y que el lobo, personaje oscuro del relato si los hay, cubre su color negro con harina para llegar a engañar a las crías de cabra, ¿qué gestos, qué situaciones, qué juegos, qué contextos, podrán permitir que lo negro se vuelva campo sensible de exploración conjunta? ¿Será porque “negrxs de mierda” es tal vez el insulto más repartido en una

Argentina racista donde el color se encuentra en la famosa “intersección” entre clase y raza, que “oscuminar” resulta una apuesta radical a sacudir en los perceptos, afectos, y conceptos que atraviesan nuestras vidas desde y con la infancia?

Achille Mbembé (2016) nos recuerda como la “invención” de la raza en tanto “negra” ha operado a la par que un ideal de seguridad, allí cuando el capitalismo sentaba sus bases sobre la explotación extractivista de la plantación basada en el trabajo esclavo:

En cuanto al negro, de ahora en adelante no es otra cosa que un bien mueble, al menos desde un punto de vista estrictamente legal. Desde 1670, se planteaba la cuestión de saber cómo poner a trabajar a una gran cantidad de mano de obra en aras de una producción destinada al comercio de larga distancia. La invención del negro constituye la respuesta a esta pregunta. El negro es, en efecto, la rueda de engranaje que, al permitir crear por medio de la plantación una de las formas más eficaces de acumulación de riquezas en aquella época, acelera la integración del capitalismo mercantil, del maquinismo y del control del trabajo subordinado. La plantación representa en esa época una innovación de envergadura, y no simplemente desde el punto de vista de la privación de libertad, del control de la movilidad de la mano de obra y de la aplicación ilimitada de la violencia. La invención del negro abre igualmente el camino de innovaciones cruciales en la actividad del transporte, de la producción, de la comercialización y de los seguros (Mbembé, 2016: 54).

La alianza política entre invención de la raza y gobierno por gestión de seguridad sigue, analiza Mbembé, renovándose hasta hoy en sus alianzas necropolíticas del sistema securitista global (que también, dicho sea de paso, ha sabido montarse sobre las retóricas de lo sanitario en los dos últimos años):

Así, se instaura una nueva economía de lo viviente irrigada por los flujos internacionales del saber, y que tiene como componentes privilegiados las células, los tejidos y los órganos, tanto como las patologías, las terapias y la propiedad intelectual. De la misma manera, la reactivación de la lógica de raza trae aparejada una potenciación de la ideología de la seguridad, la instauración de mecanismos orientados a calcular y minimizar riesgos y a hacer de la protección, la moneda de cambio de la ciudadanía (Mbembé, 2016: 58).

Oscuminando, ¿se hace de lo negro otra cosa que un insulto?; oscuminando, ¿se desordena las relaciones naturalizadas entre el color y las retóricas del miedo y la seguridad? En todo caso, “oscuminar” se pone en juego en un (no) manifiesto que deja de(sen)cantar lo sensible como directamente político, a partir prácticas educativas, creativas y críticas al mismo tiempo. Oscuminando, se lanza como una apuesta a dar y sustraer otros reflejos, reconociendo una vez más, con voz de juego poético/poiético, que negro no solo es un color, es sobre todo un régimen de (in)visibilidad y de (in)enten-

dimiento: “OSCUMINAREMOS inventando un JUEGO para echar oscuridad y ver cosas que de otro modo no se ven. Será tarea de todo aquel que quiera OSCUMINAR el imaginar y construir un espacio tal de juego y de apertura”.

Tal vez allí sea la ocasión para hacer lugar a otros pliegues del pensar, del hacer, del transformar, que no buscan, tampoco como eficacia política, la limpidez bien clara y transparente. Así recuerda Mbembé (2016) que “de la raza o del racismo sólo se puede hablar a través de un lenguaje fatalmente imperfecto, gris, inadecuado” (p. 39).

Oscuminando, en los apenas gestos que hacen a una práctica pedagógica en talleres y a una práctica de escritura en textos, se vuelven palpables algunas de las nervaduras por las que van de la mano epistemología del entendimiento, regímenes de (in)visibilidad, y política de los gestos y de los afectos.

(...) está próxima la jauría, puedo sentir su llegada, su hambre de sangre, lo que sobreviene al desertar. ni identidad ni comunidad ni lucha. esta vez no, porque después de todo, ya estuve ahí demasiadas veces. aunque al desprendimiento le sigue el escarnio. *¿dónde es aquí?* porque he colaborado en la respuesta para otras, para otros. y ahora no me alcanza, me resbalo de su ideario que omite. entonces será cuestión de inventarse un estribillo para alojarnos el ánimo. y el deseo que se nos desprenda como miguitas de justicia en el camino pasa por la fealdad y la pestilencia de un lenguaje claustrofóbico. *¿cómo escapar a la violencia de ser una misma?* No es miedo de lo oculto, es miedo de ver. Ser la polígrafa, la amazona, la guerrillera, la desterrada, la cyborg, la reina, la loca, la amante, la pornógrafa, la bucanera, la mestiza... todas esas tentativas y más... y menos porque saber, decir, no, hace del *aquí* una vaporosa certidumbre pasajera. *¿dónde es aquí?* Ni erudita ni lampiña, cualquier respuesta será derrocada por el odio. no habrá luces ni titulares pomposos, apenas contemplación sonámbula de este viaje estático. aguarden, que este opúsculo de guerra con una pregunta cacofónica y vacilante todavía no termina (Flores, 2015: 24-15).

El imperativo de transparencia y visibilidad se mezcla extrañamente tanto en los órdenes de nuestras vidas, expuestas en las redes, como en las re-configuraciones de nuestras prácticas políticas: ser más legibles, más visibles, más “seguibles”, volverse más claros, para ser más convincentes. Y desesperar, la mayor parte del tiempo, por no lograrlo nunca. Rastreado los gestos en danza, en prácticas corporales, en pensamientos situados, con los que vamos perdiendo la cara, es decir dejando caer el ideal oculocéntrico de frontalidad, centralidad y focalidad de la mirada, podemos imaginar que nuestras luchas puedan habitar cierta opacidad asumida y no obstante vociferante. No es ni batirse en retirada ni avanzar a ocultas, sino trazar gestos y movimientos mediante los cuales nos metemos en mundos, incluso en instituciones, reculando y asumiendo cierto espectador capilar y gravitatorio. No es renunciar a la mirada, ni a la

visibilidad como tal escogiendo el ocultamiento, sino denunciar en acto la falsa alternativa: o bien muy visibles o bien completamente ocultos. Intentar salir de esa “trampa de la visibilidad” que Foucault (1979) nombraba cuando *la plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que al final protegía*. La opacidad, el claroscuro, no es siquiera el justo medio entre lo luminoso y lo sombrío, lo claro y lo oscuro, lo borroso y lo neto, lo transparente y lo turbio, sino la falla por la cual algo raja de esos binarismos y va tirando de un hilo destejendo sus valores subyacentes.

¿Pero cómo hallar fuerza política frente a las injusticias racistas y sexistas renovadas en tiempos de neoliberalismo y neofascismo ambientes, trazando líneas de opacidad que rasguñan la gran traductibilidad de las materias y los sentidos que siempre en definitiva nos hacen trampa? *¿cómo hacerlo asumiendo que no siempre todo es visible, claro y distinto? ¿cómo seguir y trazar las huellas políticas de un “derecho a la opacidad” al que apela Glissant, y que no sea la pose dandy de la abstrusa superioridad sino una apenas afirmación de que aquello que constituye nuestros modos de vida y de pe(n)sar son texturas espesas?*

“Oponer a la transparencia de los modelos la abierta opacidad de las existencias que no se pueden reducir”, tal es lo que proponía Edouard Glissant (2006) desde las Antillas, a través de una elaboración política-poética de la relación, que lucha por la memoria de la esclavitud y de la “*créolisation*” (criollización) como arte de la traducción que “no equivale a reducir a una transparencia, ni por supuesto, a conyugar dos sistemas de transparencia” (p. 31).

Esto lo conduce a pedir:

(...) para todo el mundo un derecho a la opacidad, que no es la cerrazón. Para poder reaccionar así contra tantas reducciones a la engañosa claridad de los modelos universales (...)

(...) No necesito “entender” a nadie, ya sea individuo, comunidad, pueblo, ni “hacerlo mío” a costa de asfixiarlo, de que se pierda, así, dentro de una totalidad quebrantadora que tendría yo que gestionar para asumir el convivir con ellos, el construir con ellos, el arriesgarme con ellos (Glissant, 2006: 31).

¿Cómo ciertas trayectorias vitales no solo visibilizan las vidas que habitan los bordes, sino que también rasguñan, arañan, destejen, algo del régimen de visibilidad que ordena los desplazamientos, las tomas de palabra, las estrategias subjetivas —siempre de alguna manera colectivas— de existencia y los afectos que las acompañan? *¿Cómo rastrear y cultivar las potencias de vida y los modos de apariciones en el mundo que deshacen algo de la oposición entre visibilidad e invisibilidad y el ideal de transparencia que conlleva?*

Por esta relación entre luz y visibilidad se preguntaba val flores en 2015, en los movimientos políticos de las disidencias sexuales, y proponía:

La luz siempre ha sido reveladora del conocimiento, del saber, del bienestar, de la salud, de la presencia divina, de

la higiene, de la seguridad, de la historia, de la verdad. La metáfora lumínica guió la epistemología de la Modernidad con sus requisitos de transparencia y claridad para todos los órdenes de la vida. Este régimen de luz impuso la visión como sentido hegemónico de las sociedades disciplinarias y, ahora, se reposiciona con todo su esplendor en las sociedades de control. No sólo nuestros cuerpos fueron objeto de gobierno, también nuestra mirada se hizo dócil al ponerse todo a la vista, omitiendo las faltas, las fallas, los equívocos, las penumbras. Por eso, en la era de la hiperluminosidad y de una visibilidad exacerbada, pensar con los excrementos de la luz supone, más que una apología de la oscuridad o de las tinieblas, un habitar los desechos de esa luminosidad omnisciente, como un vagabundeo político que desiste de las certezas del resplandor. ¿Y qué relación podemos establecer entre este régimen de luz con las identidades LGTTTBI, los feminismos y la disidencia sexual? ¿Acaso no luchamos por ser visibles, por salir a la luz, por echar luz sobre los opresivos mecanismos de producción de la heterosexualidad? ¿Por visibilizar nuestras identidades y deseos disruptivos de la ley binaria del género, para hacerlos vivibles? Distante de un épico discurso acerca de los derechos conquistados y de las demandas que el movimiento LGTTTBI y feminista reclaman al Estado, nos instigo a pensar colectivamente los regímenes de luz como modos de producción de conocimiento y normalidad que provocan sus propias ignorancias, porque más que ocultar, lo que hacen es naturalizar e inhibir ciertas posibilidades de visión, percepción e interpretación de los cuerpos, que no es ni más ni menos que nuestra capacidad de habitabilidad del mundo (Flores, 2021: 79-81).

¿Será oscuminando un gerundio que conecta en su transcurso prácticas pedagógicas, prácticas epistemológicas, prácticas estéticas y prácticas activistas? ¿cómo leer y circular este (no) manifiesto en tanto una invitación a percibir, recuperar, trazar, gestos que, en sus dimensiones políticas de composiciones sensibles, rajan del marco binario de la transparencia y la hiper-visibilidad? ¿Cómo narrar, para eso, otros modos de hacer imagen que desteejen la oposición entre gran exposición visible y ocultamiento forzado incluso en el uso que hacen la filosofía y las ciencias sociales de lo visual?



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abramowski A. (2017). "Legislar los afectos. Apuntes sobre un proyecto de ley de Educación Emocional" en A. Abramowski y S. Canevaro (Comps), *Pensar los afectos. Aproximación desde las ciencias sociales y las humanidades*. Buenos Aires: UNGS.
- Ahmed, S. (2015). *La política afectiva de las emociones*. México DF: UNAM.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Alvaro, D. (2021). "Introducción: Teoría y Práctica del coaching ontológico", en D. Alvaro (Coord.), *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- Bardet, M. (2018). «Saberes Gestuales». Epistemologías, Estéticas Y Políticas de un «cuerpo danzante». *Enrahonar: Quaderns De Filosofia*, 60.
- Bulo, V. y Oto A. (2015). Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5, 7-14.
- Díaz, S. (2022). *CuerpXs Insurgentes. Traz(ad)os estético-políticos entre lo corporante, las subjetividades antropofágicas y algunas performances decoloniales* (Tesis para obtener el título de Magister en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas). Universidad Nacional de Avellaneda, Buenos Aires.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas* (traducción del francés de Ángel Abad). Buenos Aires: Abraxas.
- Flores, V. (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid: Continta Me Tienes.
- Flores, V. (2015). *¿Dónde es aquí?* Córdoba: boucavularia.
- Foucault, M. (1979). "El ojo del poder", entrevista a Michel Foucault, en *Jeremías Bentham, El panóptico*. Madrid: La piqueta.
- Glissant, E. (2006). *El grito del mundo*. Barcelona: El cobre ediciones.
- Gutierrez, L. (2022). *Una genealogía discontinua de intervenciones lésbicas y feministas en Argentina 1986-2013*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.
- Haudricourt, A. (2019). *El cultivo de los gestos*, Buenos Aires: Cactus.
- Mbembé, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Zelko, D. (2019). *Lof Lafken Winkul Mapu ¿Mapuche Terrorista?* Lof Lafken Winkul Mapu/Buenos Aires: Reunión.

SOBRE LA AUTORA

Marie Bardet

mbardet@unsam.edu.ar

Marie Bardet es doctora en filosofía (Paris 8) y en Ciencias Sociales (UBA), actualmente investigadora de CONICET con una beca post-doctoral especial. Su investigación entre filosofía y danza sobre sensaciones, imágenes y atención en prácticas de improvisación y somáticas nutre su escritura (Pensar con Mover, ed. Cactus), sus proyectos artísticos (Des-articulando, Alrededor de la mesa) y su docencia en instituciones universitarias (EIDAES-UNSAM, UNDAV, UNA, Paris 8). Es investigadora asociada del LLCP y Soma&Po (Paris 8), Cuerpos y Bienes (IDAES-UNSAM – Paris 8 – Paris 7) y Proyecto IDEA-USACH Chile. Dirige la colección Pequeña Biblioteca Sensible en la Editorial Cactus.



OSCURIDAD CLARIDAD

AUTOR

Silvio Mattoni
(UNC/CONICET)

Cómo citar este artículo:

Mattoni, S. (2021). Oscura claridad. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 53-56.

Artículo

Recibido 15/08/2021
Aprobado 18/10/2021

Supuestamente, para definir la oscuridad haría falta pasar por la luz, como su límite o su final. Según una antigua metáfora, hasta la mínima partícula de luz, una vela en el centro del espacio frío, casi infinito, puede derrotar la inmensidad de las tinieblas. También se ha dicho que el pensamiento ilumina o que encontrar la verdad sería como la contemplación de la luz. Ya el insistente Platón le hacía decir a Sócrates que lo verdadero era como un sol, que los cuerpos que percibimos son como proyecciones suyas en la pared de una cueva, y que había que salir a la luz para conocer algo no sujeto al desgaste y a la muerte.

Más cerca nuestro, la ciencia o el razonamiento se identificaron con “las luces”, como le dijeron los franceses a una época que los alemanes tradujeron como “ilustración” o “iluminación” o “esclarecimiento”, y que terminó siendo una especie de movimiento, un anhelo, el “iluminismo”. ¿Qué significa ese deseo de ser ilustrado? Según Kant, sería el momento en que se alcanza la mayoría de edad y uno puede decidir por sí mismo. Por eso la época moderna, que se nombra a sí misma, se encuentra en ese trance de llegar a su mayoría de edad, cuando podría decidir su destino: no hay dioses que elijan a reyes por nosotros, la revolución pretende hacer la historia autónoma de las poblaciones. Claro, y esto sigue siendo una metáfora, que las representaciones difieren la mayoría de edad y alguien más ilustrado, más luminoso, seguirá decidiendo qué hacer.

El engaño de las figuras de la luz, de todo iluminismo, estaría en su ocultamiento de las sombras. La luz cegadora difumina los cuerpos que sin embargo están presentes. Ninguna voluntad de elevar el alma hacia la luz del pensamiento, hacia las imágenes de lo permanente, ningún control racional de las acciones, podrán eliminar lo que se escapa de sus proyectos y de sus proyecciones. Nunca la luz de un saber determinado puede borrar el esplendor negro del no saber. ¿Y qué es lo más profundo que no se sabe? Acaso lo que no se representa en nosotros mismos, lo inaccesible que sin embargo somos, como un serpenteo invisible alrededor de lo que hacemos, decimos y olvidamos. Pero también, seguramente, porque no están hechos de luz sino de materia, los otros, silenciosos o hablantes a nuestro alrededor. La historia del iluminismo se olvida de los cuerpos, pero éstos existen, nacen y crecen, aparecen con más intensidad que los discursos deseosos de esclarecer su existencia.

Tal vez la poesía, más que una razón luminosa y sus pretensiones, sea la forma en que lo oscuro no deja de competir con lo iluminado y entonces en ella se haga visible algo de un modo que no entra solo por los ojos. En la oscuridad, se escucha mejor. Los oídos no tienen párpados. ¿Qué vemos cuando oímos, por ejemplo, leyendo, al poeta medieval Guido Guinizelli, fundador del “*dolce stil novo*” que va a definir Dante, en su estilo nuevo y dulce, en una lengua que se parece al habla de las madres susurrándoles a niños? Una canción suya, escrita hace setecientos años, dice:

La muy selecta que da gusto ver,
cuando aparece arreglada entre otras,
hace brillar toda la costa
y vuelve alegre lo que la rodea;
la noche, si aparece,
como el sol diurno produce fulgor;
así se aclara el aire,
cuando el día no atrae mucha envidia
porque él solo posee claridad
y ahora la noche igualmente lo empata.

Con esa aparición, la noche negra brilla de alegría, deja de ser el ámbito de las supersticiones y los miedos. Pues lo que atemorizaba, tal vez, a los que se suponía menores, a quienes todavía se les negaba la autonomía, la posibilidad de dictarse sus propias leyes, no era esa negrura, ese brillo en el reverso de toda luz, sino la inminencia de que pudiera romperse. De repente, una luz cegadora podía irrumpir, y quebrar con violencia esa suave costumbre de la oscuridad. Porque también en negro se escribe, como el reverso exacto de la noche: no sobre un campo oscuro con puntos de luz, como el cielo estrellado, sino en el alfabeto común, en tinta negra sobre el papel blanco, poniendo toques de noche en el vacío de un silencio demasiado puro. Quizá entonces, antes que proponerse el avance del iluminismo que saca de la minoría de edad, que deja atrás la inmadurez, justamente en lo oscuro que siempre retorna, como refugio o como reacción, como el nacimiento y el crecimiento de cada nuevo hablante, habría que ver una persistencia de lo inmaduro, la voz que vuelve a llamar de lejos, pero está en el tiempo. Así, se descartaría la culpa de no saber, y se afirmaría en cambio la resistencia a esas luces que culpabilizan. En cada mano que juega en la oscuridad, en la compañía de la noche más negra, se alzaría un cartel invisible, cuyo lema puede susurrarse porque se sabe de memoria: no avanzar, no saber, nada más que anhelar la aparición de una figura amada, que tampoco sabe nada, pero también susurra y brilla, oscuramente.



SOBRE EL AUTOR

Silvio Mattoni

silviomattoni@yahoo.com.ar

Se doctoró en Letras en la Universidad Nacional de Córdoba, donde da clases de Estética. Es investigador del CONICET. Publicó los libros: Koré (2000), El cuenco de plata (2003), El presente (2008), Bataille. Una introducción (2011), Camino de agua (2013), Muerte, alma, naturaleza y yo (2014), Música rota (2015), Tekhné (2018) y ¿Qué hay en escribir? (2021). Su diario Campus se editó en 2014. Tradujo libros de Bataille, Bonnefoy, Catulo, Pavese, Duras, Michaux, Ponge, Quignard, Marteau, Valéry, Mallarmé, Artaud, Desnos y Diderot, entre otros. Y publicó numerosos libros de poesía, los más recientes: Peluquería masculina (2013), El gigante de tinta (2016), Caja de fotos (2016), Tanatocresis (2018) y La buena suerte (2020). Recibió, entre otros, el Primer premio de Ensayo del Fondo Nacional de las Artes en 2007 y 2012, la Beca Guggenheim en 2004 y el Segundo Premio Nacional de Poesía en 2019.



INFANCIA Y ANOMIA

AUTOR

Claudio Martyniuk
(Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires)

Cómo citar este artículo:

Martyniuk, C. (2021). Infancia y anomia. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 57-66.

Artículo

Recibido 11/11/2021
Aprobado 13/12/2021

RESUMEN

Este artículo propone, a partir del pre-texto oscuminista, una relación entre infancia, anomia y violencia estructural. El texto desarrolla, en primer lugar, una fenomenología de la invisibilidad estructural de la que forma buena parte de la población menor de edad en Argentina. La mirada invisibilizante, la cultura de la indiferencia, la sensibilidad plana, la reducción por omisión en el espacio público y la representación fantasmagórica autocomplaciente forman parte de este mismo continuum, de este régimen de percepción que normaliza violencias estructurales y miseria. En segundo lugar, se explora la relación entre derechos humanos y memoria, educación sentimental e imaginación social como parte de un polo de percepción en el que también confluye el discurso de la inseguridad y una creciente intervención estatal en el control y penalización de personas que aparecen como excedentes, superfluas y son localizadas en campos o dejadas a la deriva.

PALABRAS CLAVE: INFANCIA; ANOMIA; VIOLENCIA ESTRUCTURAL; DERECHOS HUMANOS; ESPACIO PÚBLICO.

ABSTRACT

Taking the obscurinist pre-text as starting point, this article proposes a relationship between childhood, anomie, and structural violence. The text develops, in the first place, a phenomenology of the structural invisibility of which a good part of the underage population in Argentina is a part. The invisibilizing gaze, the culture of indifference, the flat sensitivity, the reduction by omission in the public space, and the self-complacent phantasmagorical representation are part of this same continuum, of this regime of perception that normalizes structural violence and misery. Secondly, the relationship between human rights and memory, sentimental education, and social imagination is explored as part of a pole of perception in which also converge the discourse of insecurity and a growing state intervention in the control and penalization of people who appear as surplus, superfluous and are in camps or left adrift.

KEY WORDS: CHILDHOOD; ANOMIE; STRUCTURAL VIOLENCE; HUMAN RIGHTS; PUBLIC SPACE.

EL CUENTO DEL DERECHO, LAS CUENTAS DE LA ANOMIA

I. Los enunciados son elocuentes: enumeran derechos, constituyen agencias e intervienen organismos, el funcio-nariado crece a la par de la inflación de derechos. ¡Ah, la niñez con derechos! El reverso de este eje de la sociedad del espectáculo: anomia. Los chicos de la calle, los recolectores, esas existencias del neolítico, devienen contemporáneos por el dispositivo biopolítico. Violencia estructural y violencias reactivas. Miseria y embrutecimiento. El cuento de los dere-chos, las cuentas de la anomia: ¿acaso sorprende ese movi-miento que atrapa existencias y las reduce a la nuda vida?

II. ¿Acaso sorprende la cultura de la indiferencia que se distancia de la responsabilidad? No aprueban explícitamente la desaparición, sin embargo la mayor parte de los valo-res que se admiran y practican —transgresión a las reglas, recurrir a atajos, desconsideración por el otro, triunfalismo, impaciencia, desconfianza, etc.- se alimentan y florecen en un contexto violento como el que provocó la desaparición de personas; ese contexto se halla alejado de la cultura de la vergüenza, también de la cultura de la culpa, y mucho más de la cultura de la responsabilidad. Cayendo con facilidad en las ilusiones de renovación, lo visible es Odradek, forma kafkiana que asumen las cosas en el olvido. Desfigurados por la uniformidad, los cuerpos de la niñez humillada se convierten en museos de la barbarie y la más fría oscuridad les queda como único hogar.

III. ¿Me aplaude después de cantar? La voz rutinaria de una nena, siempre la misma, cada vez más grande. Y la cora-za del pasajero. El camino plagado. Pasan ante el pedido, insensibles, pasan como los espacios, las estaciones y las esquinas, de espalda, sin mirar; pasan, cansados, indiferen-tes. Una señora harta de ser abordada por chicos. La nena que busca mecánicamente una mano, un beso, una apro-ximación por una moneda. Los chicos sólo parecen pasar. Están siempre. Los pasajeros, como sombras que imploran un viento bíblico que limpiara la fealdad intrusiva. No es preocupación por la economía de expresión; no es aspira-ción de captar conteniendo. Es, sí, una cuestión estética; es, sí, una afección a los sentidos. Es la menor sensibilidad, más plana que la hoja, más vacía que la tinta en el papel. Nada cobra realidad.

¿Qué hacer? Tal vez asumir la pasividad: no hacer-se cargo de este mundo en el que desaparece la infancia bajo la forma de chicos de la calle, seres que quedan en agujeros del espacio público. Todos podrían verlos, pero no son visibles más que cuando afectan. Son efímeramente experimentados, se experimenta, otra vez, la irrealidad. La experiencia alienada, entre el optimismo ingenuo y la deses-peración, conforma una fantasmagoría, una fantástica visión mediante la cual son representados en un ánimo autocom-placiente. Arte fantasmagórico que carece de la profundi-

dad de las personas, que las desprecia como portadoras de derechos y sólo las trata como seres obligados o atávi-camente determinados. Ninguna imagen de ellos persiste, ninguna representación los mantiene presentes hasta darles la palabra, hasta interrogarlos por el qué hacer. Persiste la expulsión, reina el fracaso social de la imaginación. Se dice: “necesitan amor”. Se practica la exclusión. No importa la verdad o no del mito de la necesidad del amor, algo que sólo una completa arqueología de lo humano podría esclarecer, pero imaginados en el desamparo, en este teatro de la crueldad se los desampara, se los anula día a día. Sólo quieren que desaparezcan, son tratados como moscas pegajosas; a veces son fuente de temor, a veces, sin culpa ni idea de responsabilidad, brota una lástima fugaz. Sólo quieren no percibirlos. Lejos, afuera, donde puedan ser olvidados, nunca más experimentados.

IV. “Lejos va el niño, corporalmente sano, pero moral-mente rebelde”.

Robert Louis Stevenson (2005), *Juego de niños*.

El sueño, la aventura, la acción, ¿acaso serían mejor sin iniciativa, sin voluntad, sin ímpetu vital? Tal vez serían como la carne petrificada que viaja en subte. Ya están nublados por el país natal; ya están anulados por la pereza que impera, y además tratan de expropiarles sus experiencias. Es cierto, robar, drogarse y todo el restante fárrago de acontecimientos ya no se convierten en experiencias. Es cierto, viven bajo una opresión cotidiana, sin una generación que le transmi-ta experiencias, despojados de la autoridad de la palabra y del relato. Pero se los caza, desde fuera se los reduce a un “caso”, a un “tipo”, a una imagen. Como si no fueran exis-tencias que alcanzan certezas sufriendo, como si el goce y la transgresión no se vincularan. Debe imponérsele el bien, y a eso se lo llama educar; debe evidenciarse la moralidad, y a eso se lo llama remordimiento. Objetos de otros -los sujetos de la enunciación-, enmudecidos aún por quienes saben de la subjetividad como sujeto de lenguaje. ¿A qué se refiere ese “yo” mudo? A una opresión de las entrañas, a una normalidad policial, al destinatario de una filípica, a una figura de sordas oraciones.

Ese “yo” mudo, un haz de imputación de normas. ¿Pero a quién deberían exigir sus derechos? ¿Y por qué lo exigirían siempre a un tercero? ¿Acaso deberían seguir la lógica de la protesta política, y manifestar, hacer piquetes y, en definitiva, pedir y pedir? Toman en sus manos el derecho a la subsis-tencia, como si no le concerniera a nadie más que a ellos. Quedan en un juego solitario, en un juego salvaje (después de todo, el derecho, acá, se muestra como un juego salva-je). Salía un grito que buscaba justicia, que desconfiaba del derecho, de las manos de sus agentes, de la dureza de sus encierros, de los abusos que esconde la “prevención”, de la hostilidad que habita en los institutos. Salía de un contra-mundo. Desde allí recordar no es el superficial volver a lo que había ocurrido, ya que desde allí, volviendo, la expe-

riencia muestra su lugar. Desde el contramundo es posible asignarle un lugar a lo que se ha vivido. Olvidando, sin lugar para el humillado que canta grotescamente en el subte, con los sentidos dormidos; o formulando, alejando la autoridad de los hechos; siempre desatendiendo. Quizás, y como los años de dictadura, los años de esta infancia desaparecida se resistan a ser relatados; quizás baste con las palabras represión, frío, indiferencia colectiva, hambre, tortura, basura. Esa crepitación dura y constante en el desierto argentino, ese contramundo puede auxiliar al recuerdo, recuperando el tiempo borrado, remontando la desaparición persistente, despejando los sentidos embotados, quizás entonces los hijos de estos hijos no necesiten un odio y un espanto como los suyos. ¿Qué se requiere para salir del camino del resentimiento?

V. “En un mundo donde nada tenía ninguna importancia, crearla a presión, a fuerza de subjetividad, equivalía a crear un monstruo”.

Cesar Aira, *El mago* (2018, 50)

Cuando una caricia se vuelve inimaginable (y no porque no la tuvieron en su ámbito, sino por la condena mortal que reciben de los otros). Cuando un grito por el horror ya es posible (y para ello se debe tener vergüenza). Cuando de la mudez del paisaje, de la vanidad, de la mirada cargada de aversión, se logra saltar a la atención capaz de darles calidez, capaz de alcanzar un cansancio común. Eso es un detenerse ante ellos, es su aparición como un valor, como si fuéramos curados de una larga ceguera.

¿Acaso ha preocupado cómo se ha transformado nuestra visión de nosotros mismos como personas que llevan adelante sus propias vidas y deben dar cuenta de sus actos, desde la desaparición sistemática de decenas de miles de semejantes, mejor: desde la pasividad ante la desaparición y todas las capas sucesivas de aniquilación que se fueron sucediendo, y que pesan sobre ancianos y chicos, política y economía, el derecho, la educación y la ciencia? Nuestra visión normativa ha sufrido una transformación atroz, que afecta la conciencia que funda, que acompaña nuestras actividades. La certeza de lo que somos capaces de hacer, así como del valor de nuestras propias razones, están heridas de muerte, y basta oír a un chico de sexto grado para advertirlo. Pero la sordera, la superstición y la negación, la misma negación de la desaparición, prosiguen alimentando la aniquilación. Y así, “la delincuencia juvenil” es la figura retórica que encubre y legitima la continuación.

Detenernos. Guardar dentro de uno la imagen de chicos durmiendo en el piso de las estaciones, agotados. No es el cansancio de la pasividad evasiva. Están atados y cada tanto se desatan, pujan por vivir, aun cuando inhalan pegamento. Nosotros somos algo, por lo menos desgraciados. Buena parte de lo que sucede ya no se puede remediar, sí se puede sentir algo por la ausencia. Sí se puede todavía, en este decorado de país, sentir algo por la presencia. Sí

se puede pasar del recuerdo de hechos, a la rememoración de sensaciones. Mientras tanto, seguiremos siendo aquellos que identifica Job: “Los que edifican despoblados para sí”.

Mientras tanto, ellos se refugian en algunos lugares. Cuando se cierran las estaciones, descubren sitios más pequeños, y allí a veces hallan calma. Sufren. También transgreden normas. A veces hallan algún perdón (una respuesta jurídica). No hallan promesas (como si no existiera verdadero lazo social). Reciben palabras que llenan las bolsas de miseria.

VI.

Unos me hablaban de la patria.
Mas yo pensaba en una tierra pobre,
Pueblo de polvo y luz,
Y una calle y un muro
Y un hombre silencioso junto al muro.

Octavio Paz, “Razones para morir” (1987, 168)

Patria, pater-patris, segundo padre ¿para qué? ¿Acaso para que los seres humanos sean tratados de manera igualitaria? (Ronald Dworkin, 1983, en su artículo “Liberalismo”, afirma que “el liberalismo no puede basarse en el escepticismo. Su moral constituyente prevé que los humanos sean tratados como iguales por su gobierno, no porque no exista lo correcto y lo incorrecto en la moral política, sino porque eso es lo correcto”, pp. 165-166). La patria está donde no estamos. La infancia como patria. Mientras nos hacemos vegetales, una generación crece, pero ese crecimiento es decaimiento. Crece, hundida en la barbarie, en medio del cansancio y la indiferencia. Una vasta prole expulsada por seres banales que representan la vanidad, la sociedad argentina. Cada uno de los miembros de esa generación: una historia sin vida, la historia social representando la banalidad de los vegetales políticos, que ya sienten tedio por los chicos y las chicas condenadas a la cárcel de la pobreza, excluidos hoy para que no tengan futuro. Y se repite el paisaje (el paisaje de la pobreza humana).

Pero nos quedamos, si ya no es la patria, si ya no está. Persiste el mismo libro, escrito en caracteres de violencia y aniquilación. El sentimiento de inseguridad de los inmigrantes ante un país vasto. El sentimiento de inseguridad ante la devastación. Huellas de inquietud, pero siempre una perspectiva egomaniaca. Y las estadísticas que hacen desconocer lo concreto, como si fuera perceptible que siete de cada diez menores están viviendo en el desamparo de la pobreza. Estacados en la sordidez. Una náusea vaga.

Indiferencia, imperturbabilidad del ánimo frente al dolor. Ataraxia cruel, que provoca más crueldad. Y sin franqueza en el habla. Expuestos al azar, cercados en el campo social, empujados hacia las ratas y, llegada la hora -usando o no al derecho-, el exterminio. Mientras tanto, los *cool hunters* siguen tras las modas efímeras, y hasta para ese vampirismo los chicos son marginados. Quizás si sobreviven, quizás si triunfa uno o dos, quizás ellos sí den algún nombre buscado

por los otros... , pero los otros solo atienden a otro que ya no es otro, que ya es como ellos, a esos que tienen una dependencia de la atención ajena.

Individuos publicitarios en el espacio público. Individuos amorfos, en los límites, estaciones, líneas de trenes, subterráneos, esquinas oscuras. Infancia, origen del lenguaje, ¿pero para qué decir? Eso le cabe esperar, nos cabe esperar: el decir de esta infancia. Fantasmagoría objetiva, sobreviviente.

Jóvenes desamparados al salir afuera. Úteros al vacío, después de ellos un desierto frío. ¿Qué queda del sueño de autonomía humana? Ellos no tienen rostro son vaciados, como en las pinturas de Bacon. Rostro, lo que se ofrece a la vista de los demás. ¿Cómo se corresponde ese ser-visto? ¿Cómo se devuelve su mirada? La faz del otro, desaparecida. Sin simpatía. Cuerpos sin magnetismo, sin gravitación: sólo estorbos a correr, para dejar al espejo. Nobjetos (término acuñado por Thomas Macho, para referirse a modos de realidad fetales) (Sloterdijk, 2017), signos desde la oscuridad, se experimenta la presencia sensorial de cuerpos blandos, de límites de cuevas, de líquidos. Se percibe algo que se asoma, pero no son sujetos, no hay ningún enfrente subjetivo, son nobjetos. Son apenas presencias sonoras, apenas resonancias en el universo psíquico. Pero en un mismo campo de fuerza. ¿Qué nos es lícito esperar?

Una sociedad vale lo que vale en ella las relaciones de los seres humanos con las vidas, humanas y no humanas, y con sus ambientes. En la nuestra —¿por nosotros? ¿Por qué otro?— impera la lógica de la desaparición, de la dispersión, de la fragmentación.

Credulidad, fuerza de los niños, debilidad de los hombres. ¿Miedo en el espíritu? Creer en la patria, hacer creer en la patria. (No creemos.) ¿Podemos hacer creer en ese segundo padre? Vociferarla, juramentarla, prometerla. Y más desaparición: aniquilan esos padres. Obedecemos. Oímos: -Patria.

VII. “Nada. En esto, ni mi Stevenson ni mi Sterne me daban claridad. Tampoco la diaria conversación con gentes de moral frívola. Y cada mañana, en la Facultad, en vez de encontrar a un maestro, a un hombre cuya función es enseñar, encontraba a un señor o a varios, abogados, cuya obligación presupuestaria era “enseñar”. Hombres vacuos, petulantes y grises, sin sentido auténtico de la vida, algunos de los cuales, en la Facultad de Derecho de Buenos Aires, hacían mofa ridícula de su propia asignatura, prefiriendo a otra cosa menos miserable y más decente exhibir ante los estudiantes el airecillo de un trivial ingenio burgués. Y de estos hombres, yo me acuerdo, no me olvido. He visto a algunos de ellos tener después mando en el país, levantar sobre tantas cabezas de buena voluntad su perspicacia cínica de medradores, demagogos y políticos. Y he sentido entonces, con terror, con miedo de verificarlo, que el país que los llamaba podía parecerse a ellos”.

Eduardo Mallea, *Historia de una pasión argentina* (1981, 45-46)

Como si el cambio sólo fuera real en las películas norteamericanas, mientras que el paisaje exterior y el universo interior quedan, acá, moviéndose en la misma y cíclica dirección. Soñar, bailar, mientras se rechaza al semejante. Todos tocados en la mancha de las conciencias paralizadas, y cuando queda la compasión y el desprecio ya nadie se toca. Y luego explotar: ¿cómo convertir el resentimiento en justicia? Se extiende el esperpento en la marcha de seres que arrastran miseria.

Sin el camino cartesiano y el método para la inspección del horizonte desde un comienzo puro y primero, el comienzo que no tiene tras de sí otro inicio. Con mutilación y una fiebre casi imposible de articular, en esta desesperanza, en el hambre, humillados, desesperados y desalentados. Luego de dormir en vagos bienestares se percibe el extravío. Antes silenciado, el extravío persistente —como el mutismo, camino del no reflexionar—; sólo cesa ante una esperanza siempre más débil y efímera que la pasada, cada vez más infundada.

Geografía rígida, seres llenos de noche y apenas educados, sin siquiera el recuerdo de un hogar cálido, a merced de líneas de fuerza y siempre en el fracaso. Intelectuales que una y otra vez adhieren a esas mismas líneas de fuerza con la ilusión de orientarlas; que una y otra vez fracasan. Y siempre un colectivo que mantiene una ingenuidad infinita.

Sin acumulación de experiencias y de saberes, cada generación contra la otra. Los “privilegiados”, los niños, en la orfandad: como advirtió Ezequiel Martínez Estrada (1948) del Martín Fierro, la paternidad espiritual desaparece y los hijos son siempre huérfanos. Sin ideas, los ideales cada vez más vaporosos, bajo un fatalismo telúrico.

Sospeché Alberdi (1979) que la educación, la educación superior, es una de las causas del empobrecimiento permanente de Argentina, por la dirección que ella da al empleo que sus habitantes hacen de su tiempo y de sus actividades. No se logró que echara raíces una cultura de la responsabilidad. Ajenos al esfuerzo y a la atención, huyendo del sudor, en el goce embotado, tras el instante evasivo o especulativo, sin esas nuevas costumbres, como llamaba Alberdi al resultado de la lección muda del ejemplo que surge del silencio fecundo de la vida privada. La infancia sin hogar, con escuelas-gueto que parecen reducidas a brindar una comida por cada día hábil, en los escasos meses de un ciclo lectivo de pocos libros y con simulación de utilización de nuevas tecnologías.

VIII. “Nada de política: estoy empachado con ella. Me da náuseas cuanto veo y oigo. No es poco alivio poder distraerse, apartarse la vista de tanta inmundicia y sangre, haciendo excursiones poéticas. Después de haber renunciado por tanto tiempo a la poesía, estoy casi tentado por desahogo, por desesperación, por no sé qué ... a engolfarme todo entero en ese mundo ideal. Vale más eso que revolcarse en la pocilga, blasfemando y gruñendo, como uno de tantos puercos”.

Esteban Echeverría (2010), *Carta a Alberdi*

César Aira utiliza en sus relatos la maniobra de dar a entender que tiene algo difícil que expresar para tomar un camino indirecto, demasiado complicado para no ser cierto; pero se trata —como lo confiesan algunos de sus personajes— de mentir con la verdad (y viceversa): mentir con la verdad y viceversa: tal la ironía superficial, autocomplaciente, pasatista, tal el cinismo ante la humillación. Y un desenlace precipitado. (Diciembre de 2001 es equivalente a los finales de la casi totalidad de novelas de Aira escritas a partir de *La liebre*.) Un final gratuito, una agitación insensata. Y la persistencia en la inocencia: empresarios inocentes, banqueros inocentes, políticos inocentes, jueces inocentes, gremialistas inocentes, docentes inocentes, curas inocentes, policías inocentes. Ideas, prédicas inocentes: discursivas y reflexivas, afirmativas; deshaciendo lo equívoco, lo sospechoso, lo polivalente, lo exasperante; haciendo sentir que algo definido puede hacerse: así se descendió a la fraseología, la mutilación, la unilateralidad, la repetición, el entristecimiento; así se transformó el ímpetu en hastío. En libros, periódicos y aulas el entendimiento se escindió de los afectos. De libros, nuestra delicadeza que choca tanto con la crueldad que se parece tanto al embrutecimiento.

Una teoría de la verdad es infinitamente larga, y por eso no puede formularse, sostiene la teoría minimalista de Paul Horwich (1998), para la cual “verdad” sería un predicado no genuino, un concepto cerrado a la explicación. Aun así, hablar, discernir, individualizar; también responsabilizar y reparar. Sentido y referencia: nombrar a cada chico humillado y reconocerlo.

DERECHOS HUMANOS, EDUCACIÓN Y DEMOCRACIA: IDOLATRÍA, INDIFERENCIA, ATENCIÓN

I. La cultura de los derechos humanos, con su dedo alzado que cristaliza la memoria de un pasado de exterminio, puede dejar en un margen de abandono la atención y la persuasión; en la carencia de revisión crítica, puede expandir reificación y embotamiento. Ante la burocratización de la memoria y el empobrecimiento de la experiencia, prosiguen la crueldad opresiva, la desprotección y el descuido, la dilapidación y la aniquilación. La cultura de la memoria, cuyo prisma es el pasado, puede mantenerse alejada de exterminios e imposiciones de humillación del presente, de las nuevas víctimas y de la persistente indiferencia. Atención y persuasión, entonces, nominan aquello que puede / debe rebasar y exceder retóricas que se manifiestan en la ética y política de la memoria.

II. Bajo la cultura de la indiferencia se concretaron los exterminios contemporáneos. Se promovieron y dejaron que prosiguieran. No se buscó liberar Auschwitz. ESMA funcionó, con cierta visibilidad, hasta 1983 como campo de desaparición en pleno Buenos Aires. El silencio de la indiferencia

social, el desinterés de los otros estados, la letra de declaraciones de derechos quedaron reducidos a tinta inerte. Y después, siempre después, los derechos humanos en la retórica. Hay excepciones, heroicas a veces, pero sobre un fondo de indiferencia. El derecho a la indiferencia es polivalente en la cultura democrática. En cambio, la indiferencia a la interpelación política suele ser desafiada por regímenes totalitarios que no admiten la prescindencia ante un partido o un líder, y la conciben dentro de las formas ilegítimas de existencia de la oposición. El gesto mudo ante los otros es también libertad para mostrar y contemplar sin condena. Indiferencia es, además, sensibilidad anestesiada, pasividad. La indiferencia puede adquirir la forma de humillación institucional. La desaparición, también el abandono de chicos y ancianos, de aquellos que deambulan reducidos a meros seres vivos, privados de otras dimensiones, masa corporal sobre la que cae el peso de acciones del estado. Si no es indiferente, el estado controla, disciplina, barre, encierra, aniquila. Si no son indiferentes, la comunidad, las personas, las instituciones, ¿cuánta entrega deben brindar ante cada violación grave de los derechos humanos perpetrada? ¿Cada uno “debe dejarlo todo” hasta la reparación, la sanción, la verdad u algún otro fin evaluado como apropiado? “Toda” esa concentración de atención provoca, por acción intencional o por omisión, desatención de otras violaciones y de otras dimensiones de la sociedad. Puede, además, ser banal la invocación de los derechos humanos. Y una política de defensa de un registro de los derechos humanos podría encubrir la comisión de violaciones en otra serie de registros también comprendida como derechos humanos.

III. Asistiendo sin sentir, asintiendo sin actuar: tal parece ser la regla más difundida. Sentir con otro, sentir la afectación, el dolor que grita un ser humano es un fenómeno estético; apunta a la sensibilidad y los poros de la piel son conmovidos. Pero la educación sentimental se encuentra bajo el signo del empobrecimiento de la experiencia, entre los barrotes del espectáculo y el consumo. Y las violaciones a los derechos humanos se suceden, ocupan el espacio público, pueblan campos en los márgenes, extienden archipiélagos, expanden la excepcionalidad. ¿Cómo no sentirlas? ¿Cómo no reaccionar? Y sin embargo todo sigue. La sociedad civil argentina durante la dictadura fue especialmente sensible a la inflación, a la cotización del dólar, al fútbol. No fue muy diferente la sensibilidad dominante durante la crisis argentina de 2001/2. Mientras tanto, se consume (se consumen también discursos sobre los derechos humanos). Y no hay inocencia, sólo indiferencia. Ante lo terrible, crece la indiferencia. La imaginación moral se acota y agota en la indignación efímera, naturalizada ante lo terrible.

IV. ¿Cómo es posible restituir el gesto de humanidad ante el dolor de la injusticia? ¿Se puede alcanzar una visión que singularice, que capte el grito de la injusticia, que aumente la duración de la percepción? Concebir al acto de percepción como un fin, experimentar aquello que se encuentra delante

de nosotros pero no lo vemos, esa liberación del objeto es la atención. Atención que persigue que el gesto no enmudezca. Y enmudece bajo la imposición de los dispositivos que automatizan el sentir, que fortifican la sensibilidad, montan la coraza de la indiferencia y erigen estados de negación.

V. En la construcción de la sensibilidad —y de la indiferencia— la inseguridad ha pasado a primer plano. Esta sensibilidad a la inseguridad tiene un acento ansioso —hay hipersensibilidad a la inseguridad; hay ansiedad de seguridad—, que provoca una creciente intervención estatal en el control y penalización de personas que aparecen como excedentes, superfluas y son localizadas en campos o dejadas a la deriva, sin hogar donde regresar. La Declaración de los Derechos Humanos demanda un estado que se comprometa en su realización. El estado policial, en cambio, navega en una bruma de miedo, emplea un decisionismo que expulsa, traza excepciones y priva de derechos, condena a la mera vida a una masa gigantesca de personas.

VI. Crecen los campos de refugiados, de migrantes, de expulsados, de indocumentados, de marginales. Pueden concebirse como laboratorios de una vida total. No en los márgenes, no afuera: en las veredas, en los parques cuando no están enrejados, en las villas miseria, adentro, en el interior de una ciudad, la vida expuesta de una masa de seres excedentes también es un laboratorio, y a veces produce una forma de organización que aprovecha intersticios y genera esperanza y felicidad. No importan, crecen en esas formas bajo el desprecio. Y es tan débil la imaginación moral, es tan frágil la sensibilidad a los padecimientos de los otros, que hasta omite evaluar cualquier nivel de responsabilidad.

VII. El historiador del derecho Peter Brown concibe la ordalía como un procedimiento que básicamente desplaza “el odio a la responsabilidad humana”. Y así se traslada el peso de decidir a dios. Ese odio se solapa a la inclinación a responsabilizar. “Esta es vuestra culpa”, se le podría señalar a una sociedad, de ser posible alcanzar una cumbre bien alta desde la cual levantar visiblemente el dedo sobre todos. Acaso, entonces, la sociedad política sería, como lo ha pensado Karl Jaspers, responsable de la comisión y persistencia de padecimientos injustificados sobre sus contemporáneos. Más también: hay culpa por quedarse sin hacer nada cuando se cometen los crímenes. La carencia de solidaridad, el presenciar y no hacer nada, funda una culpa que debe ser sentida por cada uno y que no se le puede imputar a un tercero. Hay responsabilidad imborrable ante la injusticia y se pone en juego la comprensión de la propia sociedad, la perspectiva de los sucesos. La comprensión personal también requiere un tratamiento evaluativo. Los descendientes, las nuevas generaciones tienen a su cargo el examen crítico de los mayores, repartiendo responsabilidades. El riesgo de evadirse en un pesimismo antropológico, en un fatalismo historicista, olvida la llegada a un límite en el que hay que elegir —y en la preferencia de conservar la vida los errores cognitivos se invocan como justificaciones, pero son

parte de la producción de estados de negación. Se requeriría, entonces, interrogar la posibilidad de la barbarie, su persistencia y extensión en la sociedad, en las artes, en el saber, en las instituciones. Y concebir las cimas de esa barbarie, los genocidios, no sólo como el resultado de la actuación de una maquinaria racionalizada y burocrática, o de factores singulares. Expresar, interrogar, evaluar, discutir responsabilidades es una demanda política, también ética y estética, que debe abrir los poros de la sensibilidad, cuestionar los dispositivos institucionales y las metas y valores dominantes. ¿Cómo, en la cadena de expectativas que constituye la acción social, edificar sensibilidad de ayuda al otro sin contrapartida? En el campo jurídico está penalizada la omisión de ayuda. Pero en el proceso civilizatorio de autocontrol de las emociones, de transformación de las pasiones en intereses, el individualismo propietario, la sensibilidad embotada y el cansancio acallan el ímpetu de entrega.

VIII. Se establecieron narrativas nacionales sobre costumbres y logros, potencias, promesas y riquezas. Esos relatos ejercieron un gran influjo en el imaginario latinoamericano. Pero han desconectado responsabilidades entre sucesos históricos y contemporáneos, lo cual significa que se mantiene presente un pasado que se encapsula, que suele darse por sentado que se ha superado, sin proyecciones en las miserias y violencias del presente. La idolatría en la condena de las violaciones a los derechos humanos ocurridas en el pasado es contemporánea a la indiferencia a violaciones graves a derechos humanos en el presente. La prescindencia de la sociedad civil se mantiene, dejando a su suerte a los chicos de la calle, a los sin techo, a los desamparados y humillados por las instituciones. Se carece de una reflexión sobre los futuros posibles del pasado, una problemática en la cual se hallan incluidas la vitalidad, cristalización, abuso y reavivación de la memoria, el castigo y compensación de los crímenes, su posible reparación y comprensión y los espacios y formas plurales de ejercitar el reproche, el perdón, la crítica, la representación y la búsqueda de justicia. Y la falta se muestra en la frialdad de la sensibilidad, en la indiferencia de acero salvaje. Esa humillación estructural y su imposición institucional, así como el par indiferencia - indignación del individuo/espectador, que se exige de responsabilidad, marcan a fuego un orden social.

IX. También marcan al yo. ¿Cómo se ha transformado la visión de uno mismo como persona que lleva adelante su vida y debe dar cuenta de sus actos desde la desaparición sistemática de miles de semejantes, desde la pasividad ante todas las capas sucesivas de aniquilación que se fueron sucediendo, y que pesan sobre la infancia y las mujeres, salud, política y economía, arte y educación, ciencia, derecho y naturaleza? La transformación de nuestra visión normativa ha sido atroz. La certeza de lo que somos capaces de hacer, así como del valor de nuestras propias razones, están heridas de muerte. Pero la negación, la misma negación de las responsabilidades ante las víctimas, prosiguen alimentando

aniquilaciones. Sin un abrirse al mundo, en la inmanencia, sin la atención que vuelve la percepción más intensa, sin más que yuxtaposición pasiva de sensaciones acompañadas de una reacción maquinal.

X. La cultura dirigida al pasado, lejos de un culto, devino rutina, recorrido obvio. El dedo acusa. Fácil y cómodo lo hace. Sin escándalo, sin involucramiento colectivo, sin responsabilidad compartida. Apartada y desvinculada, fragmentada y deshinchada, semejante al hurgar desechos, al acostumbramiento a una supervivencia a partir de materias descartadas, ideología de diario caduco que gana la supervivencia al envolver la fugacidad del presente, esta memoria instituida es consagrada como hostia, celebrada como espectáculo, peregrinada como virgen, adorada como dogma, mistificada, momificada, fantasmal, pero masiva sólo en su general aceptación pasiva. Desvela y no devela, mantiene la mirada, fascina, inclina, disuelve, agota y persuade del agotamiento, cansa y resigna al cansancio. Bandera de remiendos y burocracia, becas y subsidios, en su vaguedad forja cruzados. Más que defensa de las bases expresivas de una época, integra una estructura que empobrece y mantiene la influencia de la constelación de la desaparición. En la retención de la sensibilidad que hundió en la catástrofe se advierte un hilo que recorre un largo proceso que aún se proyecta sobre el porvenir. Collage de indiferencia y arrogancia, retórica y superficialidad, política cómoda, estética cosmética, un cono de sombras que reduce la declamación de derechos humanos al juzgamiento de algún crimen "espectacular" (espejo que, en su reverso, muestra anomia y excepcionalidad).

XI. ¿Cómo romper ese mar congelado? Normas y prácticas inciden en la configuración de la atención y de su fondo indiferenciado. La educación y los hábitos son pilares de la economía de la atención. La sensibilidad, el contorno estético de las personas, ese pliegue de piel y cultura, de animidad, vergüenza y orgullo, voracidad refinada que hace al azúcar blanco, las camas de realeza y las corbatas de seda, que hace mirar y limpia la mirada de estorbos. La estética oftalmológica gobierna al estado policial, depura, comprime, encesta, entierra, y lo hace sanitariamente. Como impureza marginal y residuo contaminante es excluido, tachado, desaparecido. Lo es, pero nunca del todo. La ecología de la desaparición provoca una implosión.

XII. En la imposible plenitud de la atención, ella, collage de discursos, prácticas, artefactos, complejo de representaciones, poéticas y políticas, relaciones de poder y hermenéuticas singulares. Inestable, la atención puede alcanzar una intensidad que evada las condiciones ordinarias, esa unidimensionalidad que superpone imposiciones. Acción atenta, una atención que tense las imposiciones, que espere y devele los puntos ciegos de la cultura de la memoria. Atención que se entrega a los perdidos. Atención, manantial de igualdad que sacude servidumbres.

XIII. El testimonio es una forma de atención. El cultivo de la atención como modo de detención, como forma de inten-

sificación de la sensibilidad, es capaz de sumergir el fondo de la memoria, advertir el contorno de la representación y vivenciar la descripción, encarnando y practicando la entrega. Un acento en la piel, en los pliegues de la sensibilidad, un paso que une ética y estética. Un tono, un acorde íntimo, una interpelación poética, una entrega radical para recuperar la apertura de la vida, la dación del mundo, la potencia de sentir plegada a la expresión y la acción. De aquí, políticas estéticas de la atención, rebasando las políticas éticas de la memoria. El arte, testimonio, entonces, de la atención. Atención a la crueldad y la explotación, a la humillación y el cansancio, atención que expone su piel cultivada en la calidez. Atender, alcanzar el fin de lo percibido, captación perspicua que desenreda el embrujo, las tramas del cautiverio en la superficie aplanada.

XIV. El control externo de la atención afecta la autonomía, muestra la imposición técnica e institucional. Los relatos de la memoria se concentran en el pasado y brindan un modelo atrincherado del presente y el futuro. Esa pauta desatiende. La humanidad de los derechos humanos no debe ser el fruto de imposiciones políticas, manipulaciones de la memoria, estrategias narrativas que se oficializan, cristalizan y musealizan, consagrando la desatención, dejando al sufrimiento en el campo del espectáculo, blindando la sensibilidad y despejando la indiferencia. La atención, interpelación estética, política y ética, piel que siente sin fanatismos y cegueras. Atención que rebasa criterios, un sentir que vea la no visión teórica, las exclusiones, asedios, catástrofes y bombardeos de la santa iglesia del humanismo de los derechos humanos y su congregación de la fe en la cultura de la memoria. La memoria, discurso oficial, relato fosilizado, puede convertirse en una trampa. Memoria, control de la atención a través de formas de linealidad, retóricas solemnes, mitologías y caricaturas. No hay suelo para la atención. La memoria, escorzo, reductor de perspectivas, resistencia a la deriva, intento de anclaje, gesto envolvente, roca dura, estabilización pesada. Los efectos territorializadores de la memoria, el peso de sus fijaciones, su monumentalidad, un bloque autocomplaciente, conservación resistente, fuerza que el presente ata al pasado para proyectarse al futuro.

Nada está a salvo del olvido, ni aquello que es objeto de obsesivo recuerdo, menos aún los recuerdos rutinarios -memoria sepultada por momentos conmemorativos instituidos, acciones que fortalecen aquello que se quiere cambiar, cultivo paradójico de la indiferencia.

XV. Reconocer las cristalizaciones académicas y subsidiadas del "deber de memoria": *Memory Studies, Holocausto Studies, Desaparecidos Studies*. La memoria puede no ser la luz, sino la oscuridad visible. Aun movilizandando emociones, fosilización de la memoria, el congelamiento de la sensibilidad se extiende. Las imágenes se vuelven menos reales, repetidas. No basta la observación pasiva, no bastan las imágenes. Un resto de insatisfacción acompaña, entonces, el persistir de la persuasión y la atención. Atención, contra

la autocomplacencia, que desresponsabiliza, irresponsabiliza. ¿Con quiénes y con qué más debemos devenir justos? ¿Cómo devenir justos? Lo desmesurado que hace insostenible esta cuestión, que la hace políticamente insostenible, se aloja en su condición inconclusiva.

XVI. Tal vez deba desorganizarse la narrativa oficial. La crítica al orden —histórico, político, jurídico— quizás apenas ahonde en la percepción de los fenómenos y en el enigma de la violencia. ¿Pero cómo hacer girar la perspectiva desde la que pensamos y actuamos? La anatomía de lo normativo reconoce lo que impone la negatividad: también la crítica a las perspectivas que dicen qué debe hacerse y pensarse traza deberes. La crítica insaciable y sin paz, su ímpetu ciego ve detrás de todo y en cada fórmula un fin escondido, un medio perverso, un síntoma, un mal. Va, indiscriminada, en una tremenda atmósfera de negatividad. Ve omisiones y especulaciones, falacias y manchas, mala fe y defraudaciones junto a auto engaños e ilusiones estériles, ve más lejos y más hondo para malograr lo que malogra, para herir lo que hiere y torcer lo que tergiversa. Lleva las tensiones al extremo, a límites y umbrales. Pero no sabe decir sí. ¿Dónde halla refugio? Fuera de la caverna mecánica que la automatizó, apenas queda algo bello y melancólico en la tarea crítica. Apenas la uniformidad en la negatividad. Apenas pasividad, a veces a salvo entre baladas, lamentos, duelos. Pero enseguida irrumpe lo que urge y perturba. Se interpone, como dijo Theodor Adorno de la Quinta Sinfonía de Mahler, un grito de horror ante algo peor que la muerte.

XVII. Libertad incondicional para pensar, ¿pero acaso la profesión estatutaria que compromete al preguntar y contestar, la libertad universitaria que aún transita límites kantianos, testeando bordes externos, plegando los internos, acaso esa labor de funcionario puede mostrar soberanía en los actos, vale decir, libertad incondicional en su obrar en el lenguaje? Crítica, punto esquivo, el de aquella incondicionalidad sin poder, crítico solapamiento a la regulación meticulosa de la burocracia académica. La filiación de las “nuevas Humanidades” con la época de las Luces muestra el inacabado sentido de superación.

XVIII. Más que un hegeliano derecho a la superación, se trata de mostrar lo quebrado y atender a su reparación, ayudando a los desgraciados, “a los que la desgracia ha mordido en el fondo del alma” (Simone Weil). Dar, a todos “un poco de bienestar, mucha belleza y la protección contra quienes les hagan el mal” (Simone Weil). Dar, más allá del castigo. La necesidad de evaluar, juzgar, aprobar y reprobar lo interviene todo, acciones y conocimientos. Realiza límites al derecho a la indiferencia instalando jerarquizaciones y superaciones: considerar, argumentar, criticar, reconocer, decidir, responsabilizar. Se deshilvana el poder de las palabras, el poder que teje ilusión y desteje error. Hilvana cuidado en palabras pulidas que imbrican brillantez y opacidad. Demanda educación sabia, cauta al disponer merecimientos (recompensas y sanciones), sugestiva, expresiva, activa

en la formación de atención y sentido de responsabilidad. Elogio del esfuerzo, dación de confianza: educar. Buscar el consentimiento, el consentimiento que compromete reparar la condena a la mera vida. La anomia, ese grito de piedra, no es un destino.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aira, C. (2018). *El Mago*. Titivillus.
- Alberdi, J. B. (1979). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Centro Editor de América Latina.
- Dworkin, R. (1983). "El Liberalismo", en *Moral Pública y Privada*. Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, E. (2010). *Carta de Esteban Echeverría a Juan Bautista Alberdi (23-6-1849)*. Ed. lit. Leonor Fleming. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (<https://www.cervantesvirtual.com/obra/carta-de-esteban-echeverria-a-juan-bautista-alberdi-23-6-1849/>).
- Mallea, E. (1981). *Historia de una pasión argentina*. Sudamericana.
- Martínez Estrada, E. (1948). *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*. Fondo de Cultura Económica.
- Horwich, P. (1998). *Truth*. Oxford University Press.
- Paz, O. (1987). "Razones para morir". En K. Meyer-Minnemann (Ed.), *Avantgarde und Revolution Mexikanische Lyrik von López Velarde bis Octavio Paz (1919-1949)*. Vervuert Verlagsgesellschaft.
- Sloterdijk, P. (2017). *Esferas I*. Siruela.
- Stevenson, R. L. (2005). *Ensayos*. Losada.

SOBRE EL AUTOR

Claudio Martyniuk

claudio.martyniuk@gmail.com

Doctor por la Universidad de Buenos Aires, Profesor Titular Regular de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales, y Profesor Titular Regular de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho, ambas de la UBA. Investigador del Instituto Gino Germani.



OSCUMINAR: ENTRE LA HIANCIA Y EL JUEGO

AUTOR

Ricardo Laleff Ilieff
Universidad de Buenos Aires - CONICET (Argentina)

Cómo citar este artículo:

Laleff Ilieff, R. (2022). Oscuminar: entre la hiancia y el juego. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 67-70.

Artículo

Recibido 15/08/2021
Aprobado 20/10/2021

No es en la oposición que da inicio al Manifiesto entre el “acto de iluminar” y el “estado de oscuridad” donde se revela aquello que parece aludir el vocablo “oscuminar”; tampoco es en la novedad que implica la enunciación de esta palabra nueva. En cierta medida, el Manifiesto no sigue a Friedrich Nietzsche en su conocida máxima de *La gaya ciencia* cuando indica que las cosas nuevas requieren de vocablos nuevos. Es que la originalidad sintáctica de “oscuminar” no descubre, no saca algo recóndito, no inventa nada, no recuerda lo olvidado y, sin embargo, propone algo: la tarea de enhebrar, nuevamente, ciertos sentidos.

Precisamente en su dimensión de sustracción, en esa suerte de pliegue de lo “hipersensible” —tal como dichas páginas caracterizan a nuestro mundo de hoy— es donde se vislumbra algo que es distinto y no por el siempre encubrimiento que podría conllevar la apelación a la singularidad de los sujetos, sino porque “oscuminar” indica un llamado menos de desesperación o de denuncia que de rebelión; de una gentil y suave rebelión que cuestiona los términos que estructuran lo social. Quisiera, en lo que sigue, indicar que oscuminar alude a la hiancia misma de la existencia y que, por eso, no revela nada nuevo, más bien designa algo urgente que es, también, político.

Para ir de lleno al asunto: oscuminar designa el desplome de sentido, algo similar a lo que Hans Blumenberg denominara “absolutismo de la realidad” y diera lugar a la dignidad de la metáfora como rasgo ineludible de la existencia. De allí que la distancia de la que parte el Manifiesto entre la luz y las tinieblas, la sabiduría y la ignorancia y —¿por qué no también?— el centro y los márgenes, sea tan certera como ficticia. Es que aunque más no sea por su oposición, los elementos se oponen, se repelen, se unen. De manera que no hay forma de derivar una cosa u otra, un modo, un contenido, de predicar una verdad. Sobran incluso ejemplos del mundo de la astronomía y de la física que indican la presencia de luz y de oscuridad en un mismo fenómeno o acontecimiento, ya sea como complementación, como negación, como reverso u omisión. Sobran también ejemplos de mitos y relatos donde lo “alto” y lo “bajo”, lo “interno” y lo “externo”, lo “superficial” y lo “profundo” se articulan en una alquimia de antinomias o díadas, irresolubles algunas veces, equilibradas en otras, pero siempre vinculadas. Y, por ello mismo, el Manifiesto parecería impulsar a tejer incesantemente, tal como designa Platón en *El Político*.

Ahora bien, no se puede pasar por alto que “oscuminar” se forja de esa antinomia entre “iluminar” y “oscuridad”, entre un verbo y un sustantivo, entre una acción y un lugar y que allí es donde aparece algo del sustrato real —imposible, diría Jacques Lacan— del lenguaje.

Se sabe lo mucho que ha hecho la Modernidad para consagrar la oposición entre iluminación y conocimiento por un lado y oscuridad e ignorancia por otro —también entre el “bien” y el “mal”, lo “sano” y lo “patológico”, lo “normal” y lo

“anormal”, etc.—. Se sabe, asimismo, que todo ello remite al problema de la dominación, que no es otra cosa que el de la hegemonía, que no es otra cosa que el de la legitimidad, pues la Modernidad misma, como construcción que se expresa y expresa una línea de tiempo, buscó justificarse en oposición a épocas pasadas, más o menos renegadas e impugnadas por sus discursos fundadores. Aun así es interesante notar que la hiancia de la existencia a la que hacemos referencia —y que nuestra época blande como certeza—, puede ya ser ubicable mucho antes que la Modernidad.

En sus primeras líneas, el Génesis indica que “en el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas” (1:1-2). Recortada de este modo la palabra divina bien podría comprenderse que su mentada plenitud también se ve atravesada por cierto vacío inerradicable. De esa manera, una relación primera, anterior y compleja, entre las tinieblas y el abismo ya aparece destacada. Es que en este primer libro de la Torá y del Antiguo Testamento se dice que las tinieblas *no eran* el abismo, las tinieblas *estaban sobre* el abismo, las tinieblas debían ser apartadas para no caer en el abismo. Así, la acción creadora del Dios monoteísta es la que dio lugar a la ficción humana de (dis)asociar claridad y tiniebla, aunque el punto a relevar sea que la luz y la oscuridad parecen no poder excluir al abismo.

Así, la declaración que nos impulsa a escribir estas palabras concede algo adicional con lo que cabe finalizar: la posibilidad de un hacer frente al abismo. En ese marco, el Manifiesto procura recuperar la negritud de la sombra y de la penumbra; reconfigurar la relación de asociación o disociación entre la luz y la oscuridad, no para hacer un elogio de los márgenes, solo para reconsiderarlos, ya que oscuminar deber ser “OSCURECER PARA DESCUBRIR”. Y es en esa empresa que el Manifiesto no puede omitir las abyecciones racistas y clasistas que imperan en nuestra sociedad. No hace falta haber leído a Frantz Fanon para conocer que los colores son siempre máscaras que plantean un simulacro. De todas maneras, al igual que el autor nacido en Martinica, el Manifiesto no busca conjurarlas desde un elogio de la parcialidad de lo desplazado, pues hay una apelación explícita a la universalidad —“todos podemos OSCUMINAR”— que incluye la advertencia que “OSCUMINAR no es para siempre”, dado que solo “se puede OSCUMINAR por un tiempo”. Esa apuesta de encuentro con la oscuridad, de encuentro *en* la oscuridad, que acaso no está cargada de más peligros que las luces que enciegan, conlleva algo más que una interrupción: conlleva una recreación constante (y acá sí hay algo del Zaratustra de Nietzsche), una apertura lúdica, “un juego”, justo como hacen los niños y niñas que experimentan con texturas de lo más diversas, que mezclan colores, que no dan por sentadas las formas al desplazarlas, al desarticularlas una y otra vez, porque se intuyen perdidos en ese proceso para, también, reconocerse en él.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
Nietzsche, F. (2016). *La gaya ciencia*. Madrid: Tecnos.
Nietzsche, F. (2021). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Tecnos.

SOBRE EL AUTOR

Ricardo Laleff Ilieff

ric.lal.ilie@gmail.com

Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Sus últimas publicaciones son: “¿Por qué Gramsci?” en *Las Torres de Lucca*. Revista Internacional de Filosofía Política, Universidad Complutense de Madrid, 2017; “Ni Karl Marx ni Max Weber. Carl Schmitt y la tiranía de los valores” en *Bajo Palabra*, Universidad Autónoma de Madrid, 2017. *Política y valores en la modernidad. Un recorrido teórico-político desde la muerte de Dios nietzscheana a las tribulaciones del período de entreguerras*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (Compilador), 2017; “Politización y despolitización en el pensamiento de Carl Schmitt” en *Ágora filosófica*, Universidad Católica de Pernambuco, 2016; “Autonomía y acotación de lo político. Una reflexión actual a partir de Antonio Gramsci y Carl Schmitt” en *Revista Argentina de Ciencia Política*, EUDEBA, 2016.



ENTREVISTA



ENTREVISTA A LUIS FELIPE NOE

Entrevista realizada por Agustina Fernández y Sergio Tonkonoff

Fecha de realización: 09/09/2021

SOBRE EL ENTREVISTADO

Luis Felipe Noé

artista plástico, ensayista y docente argentino

Ha realizado numerosas exposiciones individuales y se organizaron muestras retrospectivas sobre su obra en el Museo Nacional de Bellas Artes de Argentina (1995), en el Palacio de Bellas Artes de México D.F. (1996) y en el Museo de Arte Moderno de Río de Janeiro, Brasil (2010). En 2009 representó a la Argentina en la 53ª Bienal de Venecia, y en 2013 fue invitado de honor en la XX Bienal Internacional de Curitiba, Brasil. En los últimos años ha editado los libros Noescritos (2007) y Mi viaje-cuaderno de bitácora (2015). También se han reeditado sus textos Antiestética (2015) y El arte entre la tecnología y la rebelión (2020). Entre otros reconocimientos, recibió el Gran Premio de Honor del Fondo Nacional de las Artes (1997) y el Premio Honor a la trayectoria de la Academia Nacional de las Artes (2015). La Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires lo declaró Ciudadano Ilustre en 2006.

Proponemos organizar la entrevista en tres partes. En esta primera sección lo invitamos a reflexionar en torno a su obra ensayística a partir de preguntas breves y específicas.

¿Cuáles han sido algunos de los libros más importantes en su vida intelectual y artística?

Mi padre fue quién más me influyó intelectualmente. Él era secretario general de la revista *Nosotros* y tenía una biblioteca enorme. Además tenía una pasión por la historia argentina y eso me condicionó mucho. Mi biblioteca fundamental fue mi padre hablando conmigo, me envolvía. En ese sentido me transmitió mucho, es la mayor influencia que tengo.

¿Cuál es su vínculo con el psicoanálisis? ¿Considera que ha influido en su modo de ver el mundo?

En un momento de mi vida se produjo una crisis personal, me faltaba ese elemento que para mí era importante, lo que descargaba pintando y entonces entré en una necesidad de terapia. Me recomendaron a Gilberto Simoes, una persona realmente encantadora, brasileño, que había hecho su formación con los primeros psicoanalistas de Argentina. Además, era médico y de una sensibilidad muy grande. En el consultorio tenía papel y lápiz a mano, y yo siempre lo agarraba y empezaba a dibujar. Ese dibujo me servía como camino, después volvía a casa y seguía dibujando. Cuando uno habla, formula un pensamiento y cuando uno dibuja, formula otro. Es curioso que en análisis viví esa experiencia de estar hablando y formulando un pensamiento y al mismo tiempo estar dibujando, algo que no era ilustrativo de lo que hablaba, y por ende formulaba otro pensamiento. Esa es mi experiencia con el psicoanálisis, tenía esa doble posibilidad de estar hablando con palabras y hablando con líneas al mismo tiempo. Posteriormente junté esos dibujos en un libro que se llama "En terapia" donde también están los dibujos que hacía en casa al volver influenciado por la sesión.

En su libro "Antiestética" usted afirma : "... toda obra en arte es un hecho social e individual al mismo tiempo. En cierto modo, la pintura es una creación colectiva." ¿Quisiera comentar con nosotros la frase?

Lo que me refiero con esa frase es que si uno ve un cuadro del Renacimiento, uno sabe que lo hizo una persona pero uno también entiende una época y un *nosotros*, el *nosotros* de esa época. Con el correr del tiempo, eso se fue simplificando. Por ejemplo, en los movimientos de vanguardia, uno reconoce un *nosotros* que plantea algo, pero no son más que cuatro o cinco personas planteando algo.

En su texto "Eso que llamamos caos" (1991) usted afirma: "El caos es siempre generativo, es un orden implícito. Asumir el caos es asumir ese orden al que nos negamos en defensa de uno anterior. Una civilización es el resultado de un caos asumido, la barbarie es el caos aún no asumido, porque el hacerlo equivale a entenderlo como un orden." ¿Sostiene hoy en día ese pensamiento de caos como un orden? ¿Ha ido modificando su visión respecto del caos?

El tema del caos es uno de los temas que más he ido pensando a lo largo de toda mi vida. Lo que más me interesa, ante todo, es separar el caos de la palabra orden. En aquella cita todavía no lo separaba de la palabra desorden, pero el caos no es sinónimo de desorden. Caos para mí es la vida misma, pero la vida no de una persona sino la vida en tanto ente. Está la idea de caos antes de la creación, pero la creación continúa porque continúa a través de la gente y de todos los despelotes que arma la historia universal. Y está todo en proceso de creación. Una creación que consiste en deshacer lo creado y en permanente renovación de cosas. Entonces, es cierto, uno podría preguntarse, ¿el caos es antes de la creación, es después de la creación, es durante la creación? Hay períodos tranquilos que parecieran de orden pero ahí se gestan los nuevos elementos que van a discutir después, o sea, todo está en transición. La idea mía del caos es la transición permanente de todo.

La primera vez que publico algo sobre ese tema es en mi libro "Antiestética" de 1965, en donde presento dos cosas que aún hoy utilizo como terminología: una es la asunción del caos y la otra es el caos como estructura. El caos como estructura puede parecer un oxímoron porque ¿cómo va a ser estructura el caos? No digo que el caos tenga estructura sino que uno, cada persona, frente a ese gran todo que nos abruma, va tomando fragmentariamente elementos sobre el cual se arma ante ese caos. Uno arma su poder-ser frente al caos, una respuesta ante ese fragmento de caos que lo alimenta a sí mismo. Y ese poder-ser se estructura en base al caos y al mismo tiempo como una interpretación del mismo. Entonces, o por lo menos con temas específicos de ese conglomerado del todo, y se estructura a sí mismo como persona.

Tanto su obra ensayística como su obra pictórica se hallan íntimamente vinculadas al devenir de la vida política, social y cultural Argentina y Latinoamericana, por eso quisieramos volver sobre una frase: "el pintor que más me influyó fue Perón". A partir de ella ¿podría desarrollar su visión de la relación política y arte?

A veces digo una *boutade*, como dicen los franceses. Perón evidentemente no fue pintor. Cuando digo esto es porque hay gente que no sabe leer una obra si no encuentra

la influencia. Hay una idea muy argentina de que todo tiene una influencia de Europa, entonces si a uno se le ocurre hacer un cuadro es porque indudablemente hubo un pintor europeo que influyó. En mi caso, algunos señalan que "Introducción a la esperanza" está influenciado por Ensor y su obra "La entrada de Cristo en Bruselas". Sería lo mismo que decir que un cuadro de naturaleza muerta está influenciado por otro cuadro de naturaleza muerta de algún pintor europeo. Lo que coincide es el tema de la multitud, no la manera. La manera de tratar el tema es distinta. Ensor era de Ostende, Bruselas, posiblemente no estuviera tan acostumbrado a ver grandes manifestaciones. En cambio, yo me crié mirando multitudes, fui testigo del 17 de octubre desde la ventana de mi casa. Entonces, cuando digo "el pintor que más me influyó fue Perón" es eso, en realidad, la eclosión de ruptura de categorías. La idea de que se rompen todas las categorías anteriores. Eso no quiere decir ni que Perón fuese pintor ni qué ni que yo fuera peronista. Después con el tiempo, sí me hice, nunca me hice peronista, pero me hice partidario de que Perón regresara a Argentina.

En esta sección le proponemos comentar, desde el punto de vista formal y expresivo, tres obras cuyas consideradas de las más importantes por el público y la crítica:

"Introducción a la Esperanza" (1963)

"Introducción a la Esperanza" tiene unos cuadros arriba que se escapan del rectángulo. Tengo una etapa anterior que empecé a interesarme por el caos, pero era más bien tirando las pinturas, algo más unido, consecuencia del informalismo. En cambio, después empecé a pensar que estábamos en un mundo de tensiones, oposiciones, rupturas y entonces me planteé lo del cuadro dividido, una consecuencia de la evolución. En 1962 ya había hecho un cuadro, "Mambo", que estaba categóricamente dividido. "Introducción a la Esperanza" es de 1963 y estuvo planteado desde un principio desde ese punto de vista.

"La naturaleza y los mitos nº2" (1975)

"La naturaleza y los mitos nº2" es una obra que pertenece a una cadena de 15 cuadros que se llaman "La naturaleza y los mitos". Aludí a la época en la que hice el libro "El arte entre la tecnología y la rebelión". En ese período, y como resultado del proceso de evolución de esa etapa de "Introducción a la esperanza", yo había llegado a hacer obras e instalaciones muy complicadas, pero estaba en Estados Unidos y era muy difícil traer esos cuadros, por lo que tuve que deshacerme de ellos. Cuando me deshice de ese punto de llegada de hacer obras de asunción del caos, justamente por oposición y tensión, se creó en mí un espacio en el que dejé de pintar por un tiempo. Además que en ese momento me parecía que las cosas que estaban sucediendo en el mundo eran más impor-

tantes que hacer cuadritos y venderlos. De hecho, hubo toda una generación a la que le pasó lo mismo. Aquí en Argentina le pasó a Pablo Suárez, a Renzi, a León Ferrari. Pero volviendo al cuadro "La naturaleza y los mitos", podríamos preguntarnos, ¿qué mitos? Porque no son los mitos históricos, sino los mitos psicológicos míos, los que yo estaba moviendo y que me salían mientras hablaba en terapia. Y en esa cadena de cosas se produjo que volví a la pintura y pinté esta serie de "La naturaleza y los mitos". La naturaleza es porque en ese momento alquilaba una casa en el Tigre, entonces metí a los mitos en el Tigre.

"Estática Velocidad" (2009)

"Estática velocidad" es el retorno a la relación de la línea del dibujo con la pintura. Se conecta, en ese sentido, con "La naturaleza y los mitos", pero se desarrolla de otra manera: más suelta y más abstracta. Algo característico de mi pintura, y de lo que fue el grupo originariamente, era superar la diferencia entre lo figurativo y lo abstracto; y después fue superar la diferencia entre dibujo y pintura.

Ahora, unas breves preguntas sobre su técnica pictórica, ¿podría contarnos algo de su técnica? ¿Qué instrumentos y materiales utiliza para pintar? ¿Cómo se vinculan esos usos con sus necesidades expresivas?

"Introducción a la esperanza" es pura pintura y venía de una etapa anterior de la mancha. En cambio, "La naturaleza y los mitos" viene de mi experiencia del dibujo, ahí hago la relación entre la línea y el color. Con la dictadura militar de Argentina, me fui a Europa y volví a la pintura pero una pintura más pintada, no tirándola. Aunque mantenía relación con la línea, de a poco fui abandonando la línea como protagonista. A comienzos de este siglo tuve un accidente por el cual no puedo levantar demasiado el brazo derecho, y debido a esto, ya no trabajo ningún cuadro vertical, sino horizontal. Este es un período de síntesis. No es que me compare con ellos, pero lo que quiero es seguir el ejemplo de Tiziano, de Monet, de Matisse, de Hokusai y de varios otros que su mejor obra la hicieron en la vejez. Y en eso estoy, tratando.





IMAGENES



Luis Felipe Noé

Artista

Buenos Aires, Argentina

“El artista asume conscientemente algo que es inherente al ser humano: ser en la ficción. ¿Para qué? Para bautizar las cosas dando otra imagen de ellas. Esto significa conceptual de nuevo.”

L.F. Noé – Mi viaje. Cuaderno de bitácora, Buenos Aires, 2015

Imágenes cortesía de Fundación Luis Felipe Noé

Agradecemos especialmente a Lorena Alfonso
Responsable del Área Editorial y comunicación



web fundacion.noe.org.ar
instagram [@fundacionnoe](https://www.instagram.com/fundacionnoe)
facebook [@fundacionluisfelipenoe](https://www.facebook.com/fundacionluisfelipenoe)



A cara tapada.
127x109,5cm acrílico y tinta sobre tela.
(2020)



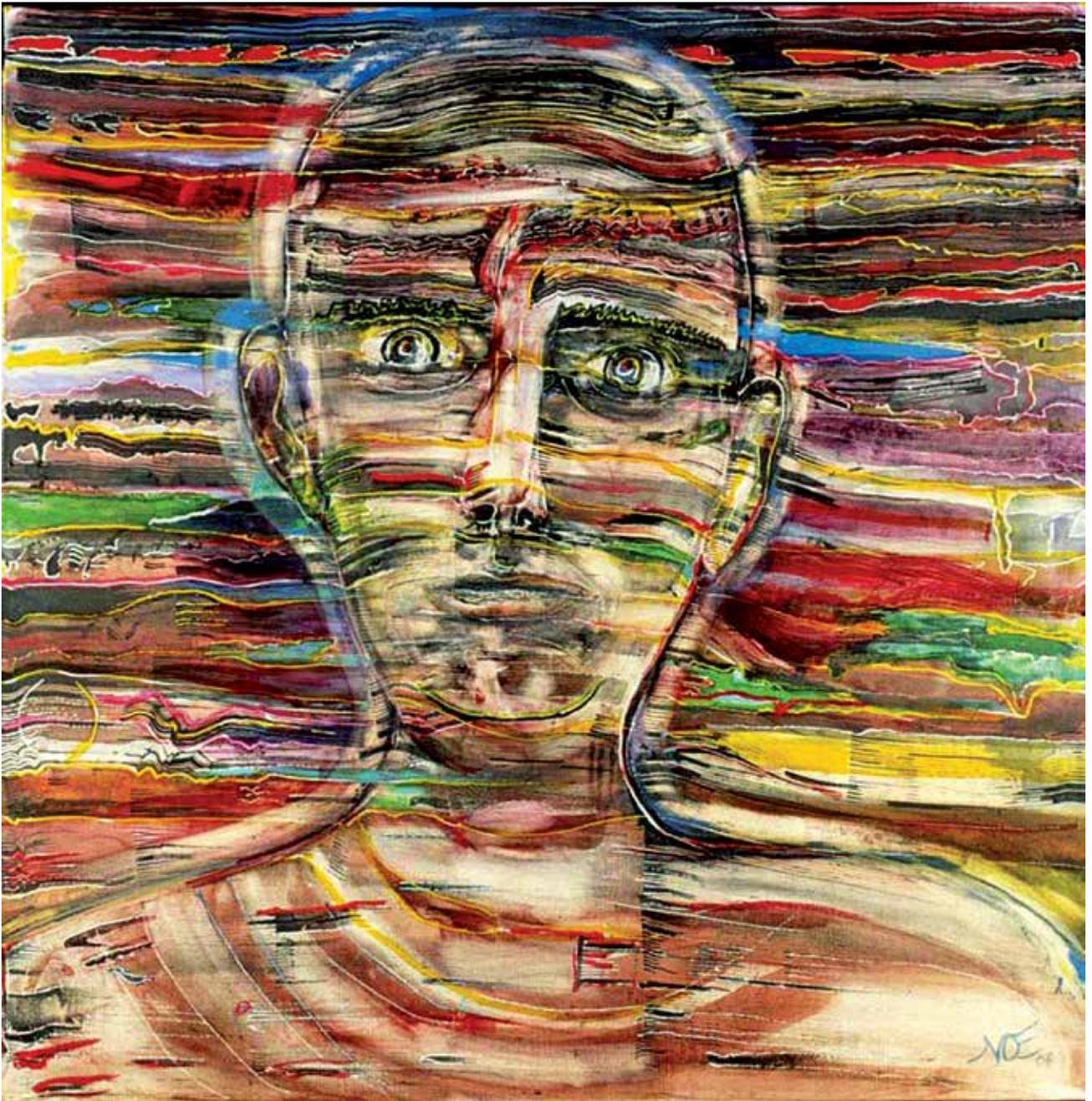
Lo dejo a su criterio.
(2016)



La estatica velocidad (Detalle)
(2019)



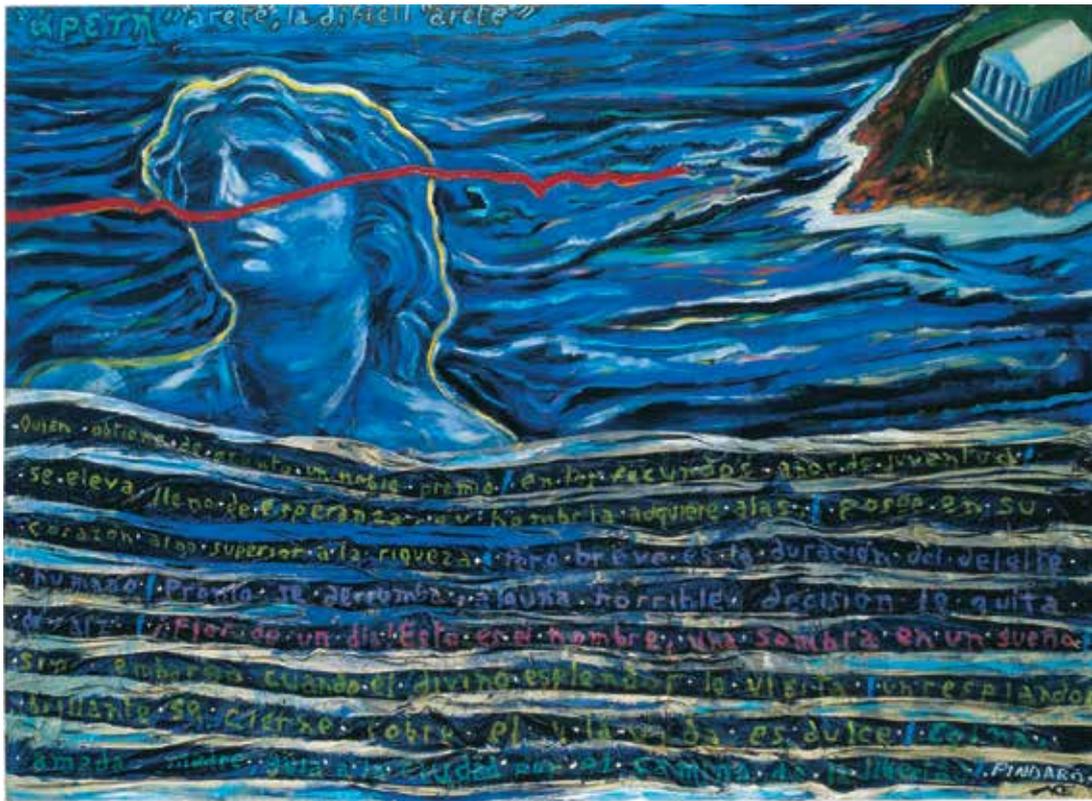
La estatica velocidad (Detalle)
(2019)



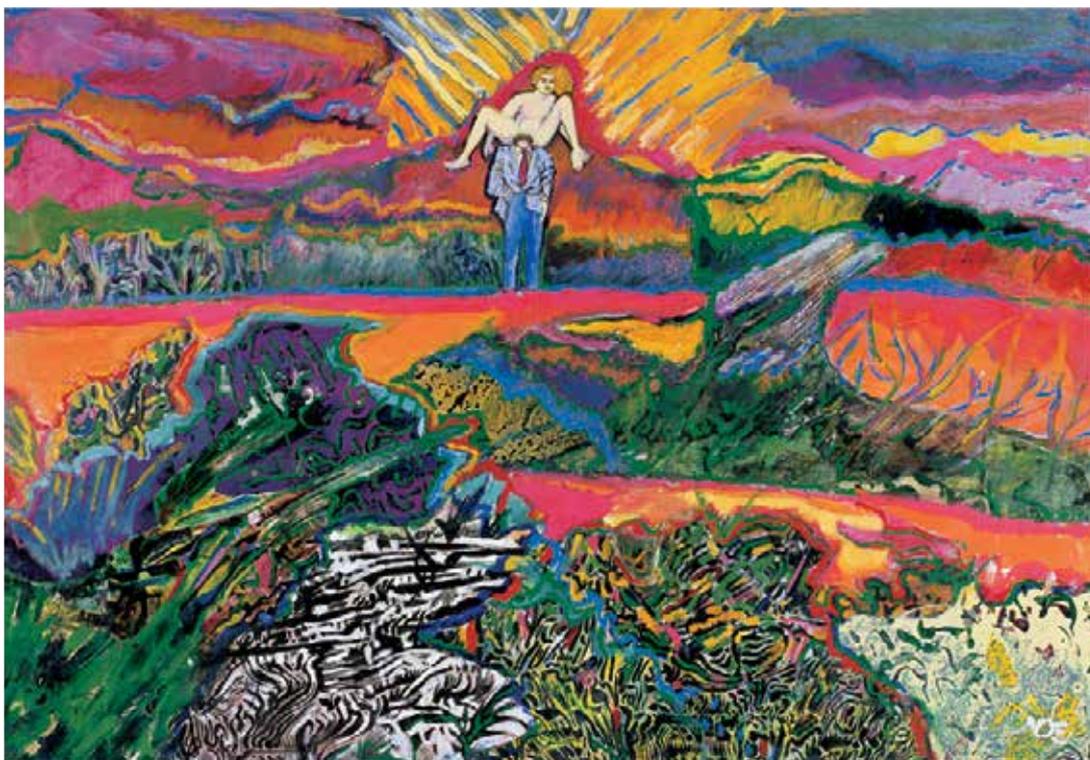
La Memoria
Acrílico sobre tela 90x90cm
(2006)



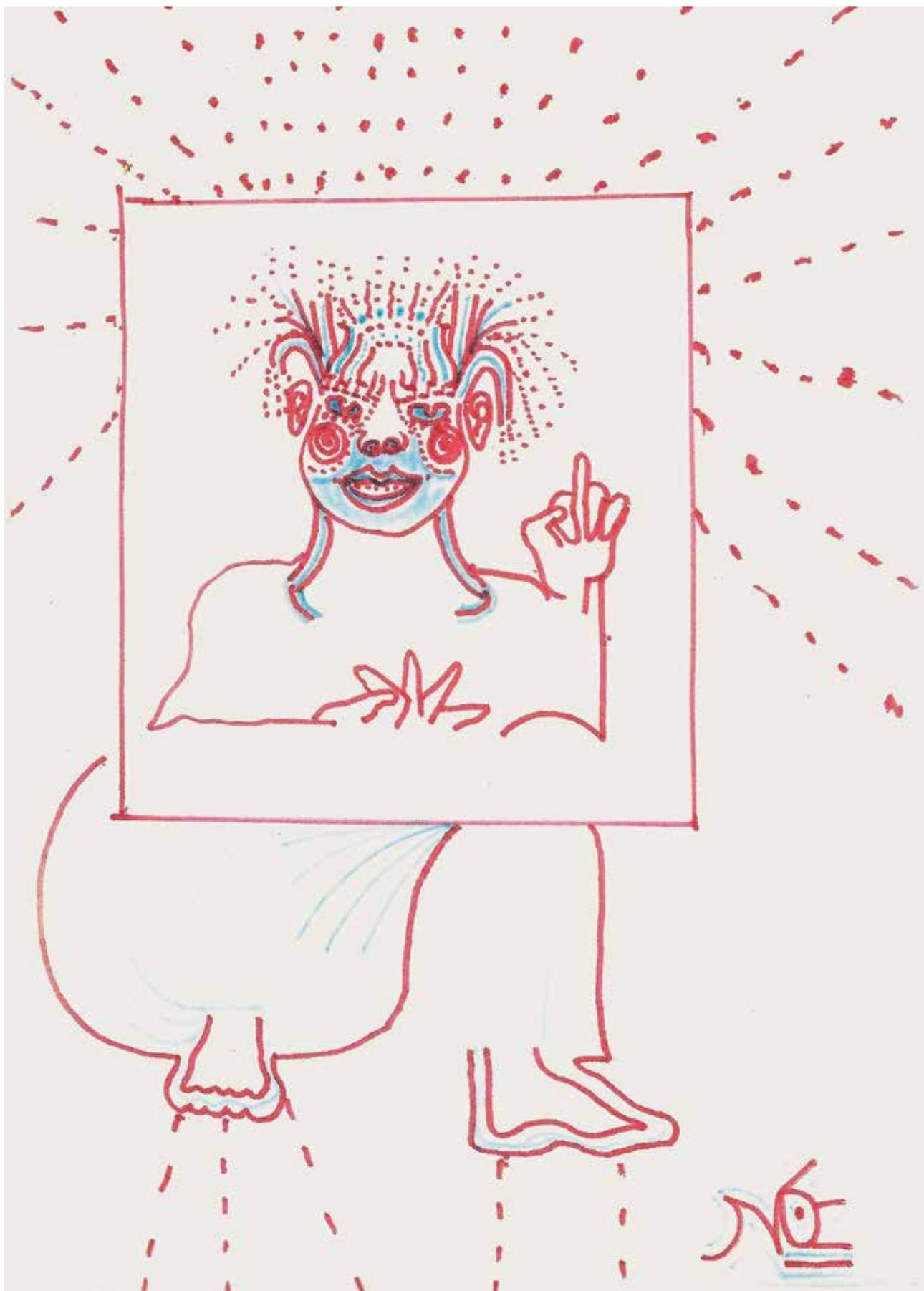
El estricto orden de las cosas
184x168cm acrílico y tinta s/papel
(2006)



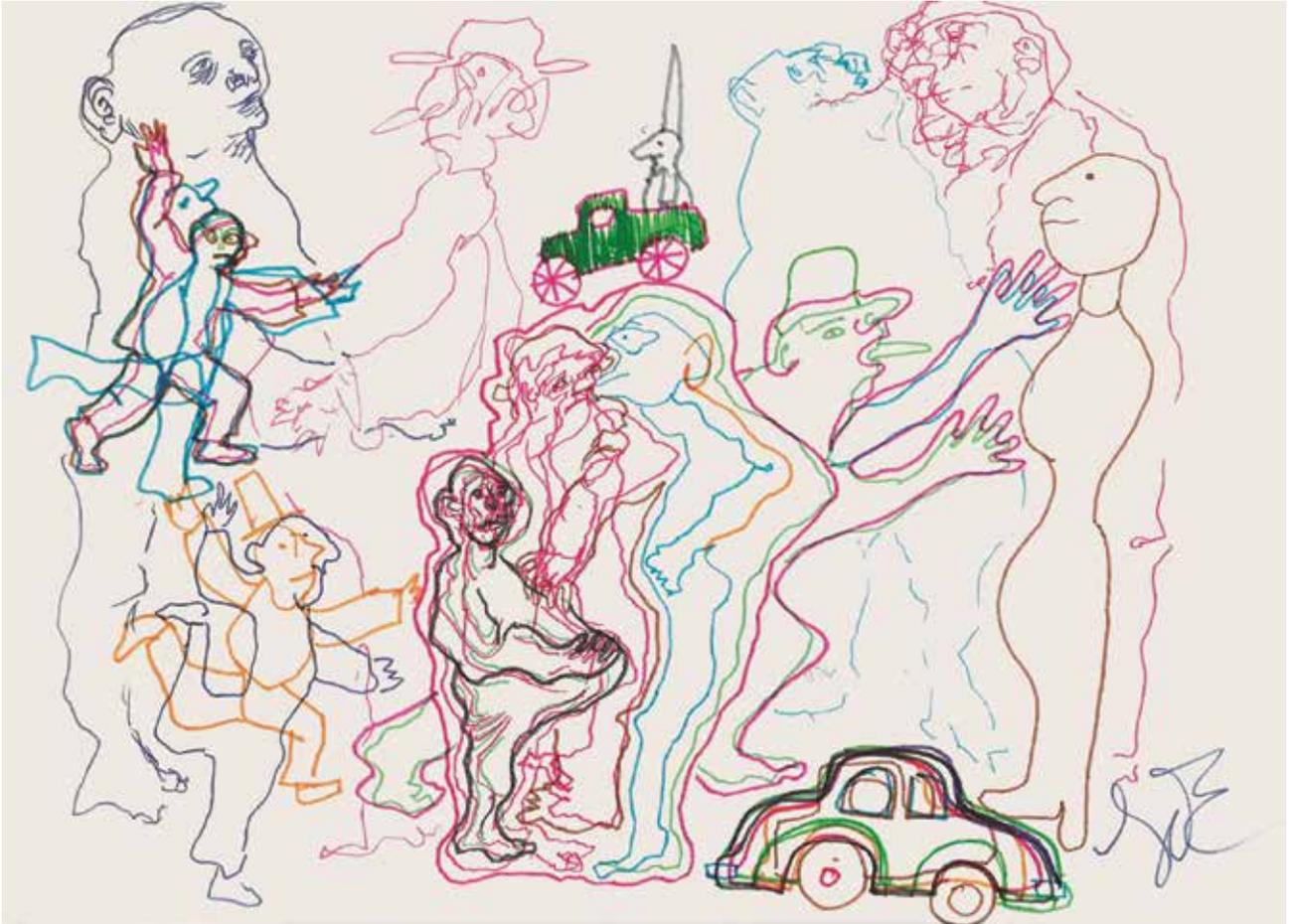
Areté la difícil Areté
acrilico sobre tela 145 x 200 cm
(1992)



La naturaleza y los mitos IV
67.5 x 97.5cm
(1975)



Serie de terapia
(1971)



Serie de terapia
(1971)



Introducción a la esperanza
mixta tela 197x195cm / colección MNBA
(1963)



TEXTOS



SOBRE TEMPORALIDAD QUEER: ALCANCE Y POTENCIA DE UNA NOCIÓN EMERGENTE

AUTORA

María Victoria Dahbar
Instituto de Humanidades-CONICET,
Facultad de Filosofía y Humanidades,
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Cómo citar este artículo:

Dahbar, V. (2021). Sobre temporalidad queer: alcance y potencia de una noción emergente. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 93-106.

Artículo

Recibido 18/12/2020
Aprobado 11/08/2021

RESUMEN

Este artículo aborda la noción de temporalidad *queer*, categoría que recorre un campo de problemas significativo y novedoso en los estudios de género en lengua hispana, revitalizado por un volumen significativo de nuevas producciones y traducciones. En el cruce entre giro afectivo y giro temporal, la temporalidad *queer* aparece como una falla: en los marcos temporales de la producción y la reproducción, la familia, la herencia (Freeman, Edelman, Muñoz), en la estructura temporal inscrita en las narrativas del éxito (Halberstam, Love), y en la felicidad y el optimismo en tanto que promesa y relación (Ahmed, Berlant). El trabajo aborda la noción en tres etapas: a) una reflexión desde la categoría de marcos temporales, considerando al tiempo en tanto horizonte normativo, b) una pregunta por aquello que vuelve a una temporalidad *queer*, donde resultan cruciales la pregunta por el sujeto y la pregunta por lo *queer*; y c) un ensayo de articulación entre la pregunta por el tiempo y la pregunta por las corporalidades y emociones que esos marcos temporales contienen o dejan fuera. Quiénes son nuestras contemporáneas, con quiénes compartimos el mismo ahora, y, éticamente, qué comunidades podemos habitar con lxs otrxs temporales.

PALABRAS CLAVE: MARCOS TEMPORALES; CRONONORMATIVIDAD; TEMPORALIDAD QUEER; GIRO TEMPORAL; GIRO AFECTIVO

ABSTRACT

This article addresses the notion of queer temporality, a notion that goes through a significant and novel field of problems in gender studies in Spanish language, revitalized by a large volume of new productions and translations. At the crossroads between affective turn and temporal turn, queer temporality appears as a failure: in the temporal frames of production and reproduction, family and inheritance (Freeman, Edelman, Muñoz); in the temporal structure inscribed in the narratives of success (Halberstam, Love), and in happiness and optimism as a promise and as relationship (Ahmed, Berlant). Our work addresses the notion in three stages: a) a critical reflection on temporal frames, considering time as a normative horizon, b) an interrogation about what makes a temporality queer, where it becomes crucial the question of the subject and queerness; and c) an articulation attempt between the question of time and the inquiry on corporalities and emotions that these temporal frames contain or leave out. Who are our contemporaries, with whom we share the same now, and, ethically, what communities can we inhabit with temporal others.

KEY WORDS: TEMPORAL FRAMES; CHRONONORMATIVITY; QUEER TEMPORALITY; TEMPORAL TURN; AFFECTIVE TURN.

En la última década, la reflexión crítica acerca de la temporalidad adquirió centralidad en el campo de los estudios queer y feministas. Y cuando un campo de problemas que se presume significativo adquiere centralidad, es importante atender a sus condiciones de emergencia (Foucault, 2008:63). Podríamos señalar al menos dos condiciones de relevancia, una teórico-política y la otra bibliográfica. En cuanto a la primera, no resulta azaroso que la discusión sobre la temporalidad se dé esta vez en el ámbito del activismo y de los estudios queer. Los estudios *queer* —en su *giro temporal*— aportan una compleja rejilla de análisis a la hora de emprender esta crítica a los marcos temporales hegemónicos, porque cruzan, y porque pueden cruzar, la discusión sobre un tiempo y un futuro *productivo* con la discusión sobre un tiempo y un futuro *re-productivo*. A partir de la experiencia y la discusión acerca de ciertas normas temporales hegemónicas en relación al deseo, al afecto, al erotismo, a la sexualidad, a las formas de vida sexogenerizadas y heteronormadas, se discuten las normas temporales en general, siendo el marco paradigmático la temporalidad capitalista. Desatender este punto de partida sería en buena medida perder la singularidad de la crítica. En cuanto a la segunda condición, hay un dato bibliográfico de relevancia para señalar en la emergencia de este campo de problemas. Se trata de la existencia de un acervo profuso de traducciones en lengua hispana que, en la última década, han puesto a disposición textos capitales que aún no habían sido traducidos, y a los que nos referiremos a lo largo del artículo: por ahora baste decir, se trata nada menos que de José Esteban Muñoz, Carolyn Dinshaw y, yendo incluso más allá, Lauren Berlant, Sara Ahmed, Ann Cvetkovich, entre otros.

No es la primera vez que las Humanidades se vuelcan de una manera crítica a la pregunta por el tiempo. Entre las corrientes que la abordaron, pueden señalarse al menos las preguntas del marxismo y de la teoría crítica alemana. En relación al marxismo, el foco está puesto en el tiempo como núcleo estructural del capitalismo. Recordemos que en el Libro Primero de *El Capital* el plusvalor es definido como la diferencia entre el tiempo de trabajo socialmente necesario y el tiempo de trabajo efectivo (Marx, [1867] 2008). En esa línea, pensemos también en la conocida tesis de Weber en relación a la extensión del control metódico de la conducta calvinista que racionaliza el tiempo y moraliza su pérdida (Thompson, 1995; Coriat, 1982). En cuanto a lo que suele reunirse bajo el nombre de “Escuela de Frankfurt”, la temporalidad constituyó un nudo en las preocupaciones de Adorno y Horkheimer en tanto revisión del proyecto moderno, condensada en la crítica a una filosofía de la historia en términos progresivos, presente tanto en *Dialéctica de la Ilustración* [1944] (1998), como en las reflexiones que ofreció Walter Benjamin, aquel pensador marginal del Instituto y sin embargo influencia directa de Adorno, en las tesis “Sobre el concepto de Historia” [1942] (2009), pero también en el *Libro de los pasajes* (2005). Aunque arrojando distintas conclusiones, puede señalarse un diagnóstico compartido: ambos programas alertaban acerca

de la lógica inscrita en una filosofía de la historia que consideraba sin reservas que las cosas iban hacia mejor.

Aunque no es la primera vez que las humanidades hacen esta pregunta, puede advertirse un recomienzo en el gesto de los estudios *queer*, como señalábamos, de atar la pregunta por un tiempo *productivo*, a la pregunta por un tiempo *reproductivo*, donde lo que se reproduce no es sólo la mano de obra necesaria para la continuidad del capital, si no también las formas de vida heterosexuales como promesa de felicidad. En esa dirección, la pregunta que hacen los estudios *queer* parece irrumpir, provocar una herida. Como veremos, se trata de un espectro amplio que cuenta con versiones más arrojadas, presentes en la radicalidad de las tesis antisociales cuando postulan ese *No al futuro* —es decir, no hay reproducción posible que no sea la repetición de lo mismo—, hasta las posiciones que siguen apostando a una veta inteligente de la esperanza, a unas posibilidades *queer* de la utopía¹.

El sintagma *giro temporal* aparece en una intervención que la medievalista Carolyn Dinshaw realiza en “Theorizing Queer Temporalities”, inagotable mesa redonda organizada una década atrás (Dinshaw et al, 2007)². Allí, la historiadora reconoce dos predecesores del giro hacia la temporalidad en los estudios *queer*: los estudios poscoloniales, por una parte, y, por la otra, cierta historiografía crítica en la que reconoce a Ernst Bloch y su idea de la no-contemporaneidad o no-simultaneidad como uno de sus cabales referentes. Bloch será retomado explícitamente por José Esteban Muñoz (2020). En el ámbito local, Cecilia Macón y Mariela Solana³ ofrecen un interesante trabajo de reconstrucción y vinculación entre los estudios sobre temporalidad y los estudios sobre afectos. Macón por su parte (2016) apunta a destacar la contribución que implica una aproximación afectiva hacia la temporalidad, particularmente hacia las reflexiones en torno al pasado, y

¹ Otro punto en este espectro, que excede sin embargo el alcance de este trabajo, es la crítica a la razón reproductiva realizada en clave biopolítica. Es Penelope Deutscher quien recupera una vinculación no lo suficientemente visitada en los textos foucaulteanos entre sexualidad y biopolítica, cuando lee en la pregunta “qué clase de vida”, una proximidad de la reproducción también con las figuras de la muerte (2019:27). En aquello que es percibido como amenaza para esa fantasía de futuro, señala la autora que los úteros “son considerados espacios de peligro potencial tanto para la vida del individuo como de la población. La figuración de la maternidad y el nacimiento politizado, como principios de la vida y de inversiones en el futuro, es verlos también como una puesta en riesgo potencial de ese futuro” (2017:28).

² “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion” es un texto de referencia que recoge los debates de una mesa redonda que Elizabeth Freeman reúne a través de un intercambio de correos electrónicos y edita en 2007. Participan Carolyn Dinshaw, Lee Edelman, Roderick Ferguson, Carla Freccero, Elizabeth Freeman, Jack Halberstam, Annamarie Jagose, Christopher Nealon y Nguyen Tan Hoang.

³ La reflexión de Mariela Solana (2015, 2017, 2017a y 2016), constituye un significativo antecedente con el que este artículo dialoga. Su trabajo tiene, además, la importancia de poner a disposición en español una serie de textos en su mayoría no traducidos, de cabal importancia para las preguntas que aquí aparecen.

Solana aborda las implicancias ontológicas y políticas de la historia y la temporalidad en los estudios *queer*. La autora entiende que el giro temporal nombra a un conjunto de autoras que se dieron al ejercicio de explorar la relación entre sexualidad y temporalidad (Solana, 2017, 117:118) y que la pregunta central es por los modos en que la regulación política del cuerpo acaba naturalizando particulares formas de organización del tiempo (2015:168).

Hay entonces, una serie de autoras que están pensando, más o menos explícitamente, en una temporalidad *queer/cuir*⁴. La medievalista Carolyn Dinshaw (2007, 2011, 2015), pero también Elizabeth Freeman y su valiosa reflexión acerca de la crononormatividad (2010), Jack Halberstam y Heather Love cuando se dan a la tarea de pensar el fracaso ([2011]2018, [2012]2015), Lee Edelman en su hipótesis negativa acerca del futurismo reproductivo ([2004]2014)⁵, José Esteban Muñoz y su apuesta antinormativa de futuridad en una utopía del yire ([2009]2020) y, llevando más allá la reflexión, algunas referentes del giro afectivo. De hecho, buena parte de las reflexiones presentes en el giro afectivo podrían leerse desde la temporalidad *queer*, una vinculación que, decíamos, señaló Macón oportunamente (2016). En esa sintonía aparece la feminista australiana Sara Ahmed y su discusión con la estructura temporal inscrita en la felicidad entendida como promesa ([2010]2019); la propia reflexión de Ann Cvekovitch sobre la dislocada temporalidad del trauma [2003](2018), la pregunta de Lauren Berlant por la relación presente en el optimismo cruel y sus formas de suspensión ([2011]2012, 2020), y la discusión que presenta Heather Love respecto de aquellos sentimientos regresivos a los que denomina como *feeling backward* (2007). En el ámbito local pueden destacarse al menos dos autoras. Por una parte la escritora y activista val flores cuando problematiza la relación entre temporalidad, sexualidad y escritura. Allí destaca el propio concepto de *interrucción* (flores, 2013, 2017), que quizás colabora de manera más decidida con otras imaginaciones posibles acerca del tiempo, la idea de fracaso lésbico del tiempo (flores, 2019a) en torno a la escritura biográfica, la masculinidad anacrónica (flores, 2019b) y finalmente, una discusión sobre el presente de los feminismos, aquella incomodidad esparcida entre la fascinación y el desencanto (flores, 2019c) que la escritora ha mirado recientemente, en esa enrarecida clave de lectura de quien no se adecúa al clima de efervescencia que parece corresponderle a la época. Por la otra, el trabajo que ha lleva-

do adelante Eduardo Mattio acerca del éxito y el fracaso marica en relación a una gramática disidente de las emociones (2019). Mattio (2019), sin soltar su pasado pragmatista, se pregunta por las posibilidades de torcer una gramática afectiva en el presente lgbttti+, en tiempos que “reducen las diversas formas de vida homoerótica a los patrones normativos del asimilacionismo gay” (p. 112).

En este campo de problemas, este artículo entonces busca colaborar en la comprensión de la noción de *temporalidad queer*, para lo cual resultan un significativo aporte las traducciones y producciones más recientes. Para esta comprensión que se ensaya como horizonte, la reconstrucción es conceptual antes que histórica; allí, debemos desentramar no solo aquella noción evidentemente polisémica como *queer*, sino, también la idea de *temporalidad* que está en juego. La reflexión se ordena en tres momentos. a) En primer lugar el señalamiento de algunos aspectos más relevantes supuestos en una perspectiva crítica de la temporalidad en tanto horizonte normativo. En particular, una reflexión sobre los marcos temporales y sus posibles fallas o fisuras. b) En segundo lugar, una pregunta específica sobre lo que *queerifica* al tiempo, sobre aquello que vuelve a una temporalidad *queer*, donde tendremos ocasión de revisitarse la idea de lo *cuir* propuesta por val flores, y polemizar con las hipótesis minimizadora y universalizadora que trabaja Mariela Solana, bajo la pregunta por el sujeto de la temporalidad *queer*. Por último, una vinculación posible entre la pregunta por el tiempo y la pregunta por las corporalidades que esos marcos contienen o dejan fuera, bajo la hipótesis según la cual hay una relación entre unas formas paradigmáticas del tiempo y unas formas paradigmáticas y excluyentes de entender lo humano. Allí cabe la pregunta ética, siempre necesaria, acerca de quiénes son efectivamente nuestras contemporáneas, con quiénes parecemos estar compartiendo el mismo ahora, y qué comunidades podemos habitar si no atendemos sólo a quienes entran en nuestros marcos de reconocimiento temporal.

A) UNA CRÍTICA AL TIEMPO RE-PRODUCTIVO

Si la incidencia de los activismos y estudios *queer* tiene efectos inesperados, uno de ellos puede ubicarse sin duda en la reflexión crítica acerca de la temporalidad. Lo *queer/cuir*, vinculado tanto a una práctica teórica como a una práctica política, funciona aquí como un modo de singularizar los marcos temporales. Hay una invitación a pensar a la temporalidad *queer* en toda su potencia de falla temporal, una temporalidad que es y no es de este tiempo, que habita este tiempo sin estar del todo en él. Cuando el análisis es normativo, y el sistema sexo/género es la norma (Rubin, 2018: 8, 15, 54), no puede tratarse de una coexistencia o simultaneidad de marcos temporales. Antes bien, pensar al tiempo en tanto horizonte normativo implica la existencia de unos marcos temporales más estabilizados, que delimitan las posibilida-

4 Sostengo la ambigüedad en el uso de los términos *queer* y *cuir* sin decidir por alguno de ellos, como signo de la persistencia del problema. Porque no se trata de términos equivalentes y en ese sentido reductibles, sería más interesante en cambio pensar qué hace lo *cuir* con lo *queer*, o qué aparece y qué se obtura cuando lo *queer* reemplaza a lo *cuir*.

5 Aparece entre corchetes fecha de edición original y seguidamente fecha de la primera edición castellana, para señalar el modo en que se fue acortando la distancia entre el año de su publicación original y el año de su traducción.

des de un cuerpo según su adecuación a las normas de este tiempo. Esos marcos⁶ delimitan lo que un cuerpo puede y cómo lo puede, y en tal sentido lo preceden. Hay un precio inscrito en no ser contemporáneas, en no ser del todo parte de este tiempo. Pero si el análisis es normativo —de modo que no se trata de una lógica que opera por exclusión, sino por grados— pueden reconocerse también versiones minoritarias de la norma, aquella función necesariamente colectiva que postulaba Butler en *Deshacer el género* (2006:16), versiones que funcionan como relaciones críticas con el tiempo, y que pueden horadar los marcos temporales mejor estabilizados. Desde ya, no puede trazarse fácilmente la línea divisoria, de modo que quienes se adecúan son contemporáneas y quiénes no, son anacrónicas. En cambio, el análisis es normativo: se está más o menos cerca de esa narrativa reguladora, según las prácticas temporales sean más o menos normales, además de intersectadas con las otras marcas de la normalidad.

Uno de los pensadores que realizó aportes significativos para pensar la temporalidad fue sin duda Reinhart Koselleck. Solana considera que su principal aporte fue el de historizar el propio concepto de temporalidad. Sobre todo, “cuando reflexiona sobre los cambios en la conciencia temporal, es decir, los modos históricamente diferenciados en que se pone en relación el pasado, el presente y el futuro” (Solana, 2015:163-164). Lo *queer* de la temporalidad, lo que queerifica al tiempo, también varía históricamente y funciona como una categoría relacional. Desde una mínima perspectiva histórica, uno de los autores que exploró con detenimiento este proceso es el sociólogo John B. Thompson en su crucial *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación* (1998). La reordenación del espacio y del tiempo en el contexto de la modernidad capitalista, sugiere, tuvo que ver con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación y en parte con el desarrollo de los medios de transporte más rápidos (Thompson, 1998:53). Los acuerdos mundiales de estandarización del tiempo vinieron a saldar los problemas de coordinación espacio-temporal ocasionados. En ese sentido, se estandarizaron para Estados Unidos y Gran Bretaña los horarios del ferrocarril como medida, el GMT (Greenwich Mean Time). Pero la división del mundo en 24 franjas temporales de una hora no tuvo lugar sino hasta el siglo XIX, precisamente en la Internacional Meridian Conference, Washington D.C., hacia 1884 (1998:53). Thompson advierte que “[a]ntes del advenimiento de las telecomunicaciones, la extensión de la disponibilidad de las formas simbólicas en el espacio estaba generalmente deter-

minada por su transporte físico” (1998:52-53). Y continúa: “El advenimiento de la telecomunicación, entonces, desembocó en la separación espacial y temporal, en el sentido de que la distancia espacial dejó de requerir distancia temporal” (1998:52-53). Si bien la historización de la categoría de temporalidad no es el propósito de este escrito, vale en cambio recoger la reflexión de Thompson porque colabora con la tarea de comprensión acerca de cómo llegan a estabilizarse determinados marcos temporales como normativos. Especialmente, considero, en relación a su idea de que la extensión de la disponibilidad de las formas simbólicas en el espacio deja de estar determinada por su transporte físico, un fenómeno del que probablemente aún no estemos en condiciones de ponderar sus efectos en nuestra cultura.

Hay un tiempo *queer* en relación a otro que no lo es, y el tiempo *queer* contesta unas normativas, unos marcos temporales también de suyo cambiantes. Así, cuando los estudios *queer* piensan la temporalidad, permiten una nueva crítica al esencialismo (Solana, 2015:169). Un esencialismo *temporal*, definido por la autora como “la idea de que existen, modos naturales de ordenar y valorar el tiempo de la vida que son válidos para todos” (2015:169). De allí que el tiempo funcione como norma reguladora, una relación condensada en la noción de *crononormatividad* (chrononormativity) de Elizabeth Freeman, noción que “viene a exhibir el modo en que se ha construido y privilegiado cierto relato hegemónico de experiencia del tiempo y cómo la naturalización ayuda a ocultar su estatus socio-político” (Solana, 2015:169). La autora reconoce una cierta línea de progresión temporal en la que se es demasiado joven o demasiado grande para ciertos hitos normalizadores como lo son la institución del matrimonio o los hijos. Así, “los estudios *queer* dedicados a cuestiones temporales empiezan a explorar las normas temporales que regulan la sexualidad y el género” (Solana, 2015:167). De este modo, sugiere, “surge la idea de crononormatividad, caracterizada por Freeman como “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos” (Freeman, en Solana, 2015:167). Esas fuerzas institucionales naturalizadas, que llegan a parecer hechos somáticos según la definición de Freeman también son históricamente variables, de modo que lo que toca pensar este tiempo es un marco temporal particularmente cristalizado, que es la temporalidad capitalista, un marco temporal signado por la producción y la reproducción como horizontes normativos. No obstante, si extremamos el argumento, un esquema de las buenas prácticas temporales implicaría que está más cerca de la norma quien, aunque se case o tenga hijos tardíamente con una pareja heterosexual, de todas maneras lo hace, y quien se niega a seguir reproduciéndose, para no reproducir con ello el orden social, puede considerarse entonces como un *otro temporal*. El aporte que realizan los estudios *queer* a la hora de revisar la temporalidad articula, entonces, la crítica al tiempo de la producción con la crítica al tiempo de

⁶ La reflexión que aquí ofrezco sobre temporalidad *queer* se desprende de un programa más amplio donde desarrollo la categoría de *marcos temporales*. Para una consideración extensa de esta noción, véase *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano* (Dahbar, 2020).

la reproducción. Desde la reconstrucción de Solana, Jack Halberstam complejiza el análisis sobre “la producción del tiempo en la posmodernidad con el análisis de la consagración de los tiempos heteronormativos de la reproducción y la familia” (2015:171):

Halberstam considera que en nuestras sociedades contemporáneas hemos adosado un valor superlativo a ciertas prácticas temporales por sobre otras: la celebración de la longevidad como el futuro más deseable —a costas de patologizar a quienes no persiguen la vida extendida, como los suicidas y los drogadictos—, la construcción de la adolescencia como un período peligroso que hay que abandonar para alcanzar la tan esperada madurez, la organización de la vida cotidiana familiar para adaptarla a las necesidades temporales de los niños, etc. (Solana, 2015: 171).

De modo que antes de tal o cual sujeto viviendo temporalidades más o menos *queer*, hay una jerarquía de prácticas temporales sobre otras o, dicho de otro modo, los marcos normativos que configuran las posibilidades de nuestros cuerpos y la trayectoria de nuestros afectos (Butler, 2010:26) tienen una dimensión estrictamente temporal a la que hay que atender. Son, también ellos, marcos temporales.

Dentro de los estudios *queer* se han realizado numerosas críticas a los esencialismos temporales. Además de la mencionada revisión de Halberstam (2005), la crítica al tiempo reproductivo tiene a su cabal exponente en un clásico texto de las tesis antisociales, que Lee Edelman (2014) titula en 2004 significativamente, *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte* [2004]. Allí, emprende una tarea de discusión radical hacia uno de los marcos temporales que él entiende más constrictivos, el del *futurismo reproductivo*. Se trata de

(...) términos que imponen un límite ideológico al discurso político como tal, preservando en este proceso el privilegio absoluto de la heteronormatividad al hacer impensable la posibilidad de una resistencia *queer* ante este principio organizador de las relaciones colectivas, dado que la deja fuera del terreno político (Edelman, 2014: 18-19).

Hay un límite, entiende Edelman, al discurso político como tal y que sin embargo lo organiza, que es el futurismo reproductivo, consenso tácito alrededor del código heteronormativo que hay en la figura de «los niños» como promesa. Ante lo cual realiza dos movimientos: discutir ese límite de la política, e insistir, *políticamente*, en lo *queer* como una posición privativa que señala la inviabilidad de lo social. Vayamos por el primero. Cuando Edelman dice *político* entiende el término en un sentido “mucho más retorcido” (*¿queer?*) que en las referencias más partidistas que encuentra en la figura del experto en medios de comunicación. Político, “en la medida en que la fantasía subyacente a la imagen del Niño moldea invariablemente la lógica con la que lo político mismo debe ser pensado” (2014: 18). Político, en tanto marco:

(...) la política puede funcionar como el marco donde vivimos la realidad social, pero solo en la medida en que nos obliga a vivirla en forma de una fantasía: precisamente, la fantasía de la forma como tal de un orden, de una organiza-

ción que nos asegura la estabilidad de nuestras identidades como sujetos y la coherencia de las totalizaciones imaginarias, por medio de las cuales las identidades se nos aparecen en una forma reconocible (Edelman, 2014: 25).

Su esfuerzo en este pasaje está en mostrar el carácter restrictivo o excluyente que tiene la política cuando asume ciertos códigos tácitos —heteronormados— a partir de los cuales se codifican el resto de las discusiones sobre el buen vivir. A esta concepción de la política como marco o como límite, Edelman opone un proyecto que caracteriza como un espacio exterior al marco. Aunque sabe que se trata de una propuesta contraintuitiva, reivindica como proyecto aquel espacio que la *política*, como la definió previamente, vuelve impensable: “un espacio exterior al marco en el que se concibe la política tal y como la conocemos y, por ende, exterior también a ese conflicto de perspectivas que comparten como presupuesto que el cuerpo político debe sobrevivir” (Edelman, 2014: 20).

Dentro de las objeciones que se le han hecho al planteo, habría que destacar un inconveniente epistémico. ¿Es posible pensar en un espacio exterior al marco? ¿No se trata siempre de un exterior no radical sino constitutivo del marco, que lo delimita pero que a su tiempo puede horadarlo? Cuando Edelman discute con el carácter re-productivo del futurismo no impugna solamente el modelo de familia heterosexual, sino también el “carácter re-productivo del orden social, es decir, a las repeticiones de lo mismo —y la negación de la diferencia— que constituyen el reino del significado” (Edelman en Solana, 2017: 130). Esta reflexión negaría la posibilidad de la falla en la repetición, inscrita en la propia lógica performativa de los *marcos*⁷. No necesariamente la reproducción implica la repetición de lo mismo. Porque repite, es que puede fallar. Pero precisemos el argumento de Edelman. Por un lado, si el problema está en la política “tal y como la conocemos” lo que parece estar reclamando Edelman es otro modo del conocimiento que implique otro modo de la política. Por otro lado, ese otro modo impugna el presupuesto que no deja de ordenar el espacio de la política: que el cuerpo político debe sobrevivir. Resta considerar, y esto más allá de las pretensiones de este trabajo, qué se cifra en esa premisa tácita de que el cuerpo político deba sobrevivir, en tanto deuda temporal que organiza el presente.

La *queeridad* como posición privativa, como provocación no adherida a la lucha y al consenso del futurismo reproductivo es en buena medida una falla temporal, una falla en los modos más establecidos no solo de considerar el tiempo, sino en los modos en que las narrativas sobre el tiempo nos vuelven o no posibles, y de qué modos. Y esto es un problema para el conocimiento: “la *queeridad* de la que yo

⁷ La referencia ineludible para la noción de *marcos* y su carácter performativo es la Judith Butler de *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* [2004] (2010), quien a su vez apoya el desarrollo de la categoría en las reflexiones de la cineasta Trinh T. Minh-ha, Jacques Derrida, Erving Goffman y Michel Callon (Butler, 2010:23).

hablo nos separaría deliberadamente de nosotros mismos, de la seguridad de conocernos a nosotros mismos y por tanto de conocer nuestro «bien» (Edelman, 2014:23). Para ese conocimiento de nosotras mismas que se instala como narrativa y signo de un sujeto soberano, no se trata de contar historias, dice Edelman, sino de una historia sobre el fracaso de esa narración

(...) la teoría queer, tal y como yo la interpreto, marca el «otro» lado de la política: el «lado» donde la realización de la narración y su desrealización se superponen, donde las energías estimulantes se vuelven constantemente contra sí mismas; un «lado» que está fuera de cualquier lado político, ya que todos estos lados se comprometen con el bien incuestionable del futurismo (2014: 25).

Asumir el peso de ese fracaso y sin embargo obstinarse en esa búsqueda, tal vez implique mantenerse siempre en esa superposición que Edelman señala entre la realización de la narración y su desrealización.

Para ingresar ya en las estudiosas del giro afectivo que piensan en clave temporal, hay que decir que Edelman reconoce el código heteronormativo que hay en la figura de «los niños» como promesa, lo cual lo vincula decididamente con la crítica cultural al imperativo de la alegría que realiza Sara Ahmed en *La promesa de la felicidad*, un texto publicado hace una década y traducido al español en 2019. ¿De qué orden es esa vinculación? Es una relación que se acerca y que a su vez toma distancia. Parece haber un acuerdo primordial con respecto a la estructura temporal heteronormada inscrita en estas prácticas afectivas, especialmente presente en la lógica de la promesa. En el caso de Edelman, podríamos decir que ni siquiera se trata estrictamente de lxs niñxs en tanto sujetos concretos ni en su existencia presente, sino en lo que esa idea articula ordenada hacia el futuro. Una subjetividad deudora. En el caso de Ahmed, hacia el quinto capítulo de *La promesa de la felicidad*, titulado “Futuros felices”, la autora señala que tanto las formas nostálgicas como las formas promisorias de la felicidad, aquello que perdimos o aquello que llegará, “pertenecen a un mismo horizonte, en la medida en que imaginan la felicidad como algo que está en un lugar distinto del que ocupamos en el presente” (Ahmed, 2019: 334). Incluso si estuviera en el presente, “siempre puede retroceder, volverse angustiante, convertirse en aquello que podríamos perder con el transcurso del tiempo” (2019: 334). Pero la normatividad atada a la promesa de la felicidad no lleva a Ahmed a desestimar cualquier posible idea de futuro. En explícito debate con Edelman, la autora señala

(...) quisiera considerar seriamente la cuestión de si es posible atribuir a todas las formas de esperanza política, a todas las formas de optimismo y de utopía, a todos los sueños de “un orden social más perfecto”, la responsabilidad de poner en acción la lógica del futurismo, lo que a su vez exige que la negatividad se ubique en aquellos que no pueden heredar ese futuro. Y es preciso señalar que Edelman, en el acto mismo de rechazar la afirmación, está afirmando algo. Creo que en la polémica que plantea Edelman hay en realidad algo bastante optimista y esperanzador, una esperanza

que se deposita en la posibilidad que abre ante nosotrxs la decisión de habitar la negatividad (Edelman, 2019: 335).

Si bien el planteo de Ahmed es sugestivo, en tanto trata de no homologar cualquier posibilidad de esperanza política a la lógica del futurismo reproductivo, incurre en un vicio argumentativo al sostener que Edelman “en el acto de rechazar la afirmación, está afirmando algo”. Si algo afirma Edelman en su texto, es efectivamente el habitar una negatividad, y difícilmente esto dependa estrictamente de una decisión. Así como no se *decide* fracasar (o en todo caso, ya hay un privilegio en quiénes pueden decidirlo) tampoco se *decide* estar del otro lado de la política. Es cierto que para Edelman lo *queer* ocupa el lugar de señalar la inviabilidad de lo social, lo cual no es el único modo de entender a lo *queer*.

El antagonista natural y en algún sentido más cercano al planteo de Edelman es José Esteban Muñoz, en su recientemente traducida *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*⁸. Muñoz trabaja sobre el texto durante toda la década del 2000, etapa en la que consideró que la imaginación crítica estaba en peligro (Muñoz, 2020: 43). La distancia con Edelman se ubica justamente en el modo de entender lo *queer*. Discutiendo esta suerte de romances con lo negativo que parecieran implicarse en el planteo de Edelman, para Muñoz (2020) lo *queer* “es eso que nos permite sentir que este mundo no es suficiente, que de hecho hay algo que falta” (p. 30). En clave temporal, entiende lo *queer* en tanto que performativo, “porque no es simplemente un ser, sino un hacer, por y para el futuro. Lo *queer* es, esencialmente, el rechazo de un aquí y un ahora, y una insistencia en la potencialidad o la posibilidad concreta de otro mundo” (Muñoz, 2020:30). En esa dirección, es que debemos preguntarnos por aquello que cuirifica al tiempo, qué es lo que vuelve a un tiempo *queer*.

B) ¿QUÉ HACE A UNA TEMPORALIDAD QUEER?

“Noche tras noche, en cada playback,
le robábamos a las divas un poco de la eternidad
que el mundo nos negaba”

Playback. Ensayo de una despedida,
película de Agustina Comedi

⁸ Dice Patricio Orellana (2020), su traductor: “el título del libro se nos presenta como una ambivalencia, según la utopía sea el objeto del verbo –la acción de salir a la búsqueda de la utopía, de merodear sus teorizaciones en busca de un encuentro feliz–, o un sustantivo adjetivado –la utopía implicada en la práctica del cruise, o la utopía del yire–” (p. 10). La edición opta por modificar el título original hacia *Utopía queer*, y conserva con alguna modificación el subtítulo. Aquí hay un problema. *Cruising utopía* hace más referencia al ligue, al yire o al chongueo, que a lo *queer* en un sentido más abarcativo. ¿Qué se pierde en la traducción de *cruising* a *queer*? El sexo, ni más ni menos. La especificidad de las prácticas sexuales y sus imaginarios como arena de conocimiento, como suelo afectivo y epistémico.

Para especificar el sentido de una noción que, decíamos, funciona en tanto práctica teórica y en tanto práctica política, y tiene en América Latina particulares formas de significación, pensemos qué le hace la temporalidad *queer/queer* a la teoría *queer/queer*, o qué sucede con la teoría *queer* cuando lo que se *queeriza* es el tiempo. En la definición que val flores arroja en *interrupciones* encontramos una orientación

Queer/queer refiere a la malla abierta de posibilidades, las lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que cuestionan la concepción binaria del género, la heteronormatividad y las identidades, por lo que sus esfuerzos teóricos, analíticos y de acción, se dirigen hacia cualquier tipo de normatividad social (flores, 2017: 36).

Podríamos especificar la relación de este modo: puesto que lo *queer* impugna o cuestiona la concepción binaria del género —esa normatividad fundante— puede dirigirse entonces hacia cualquier tipo de normatividad social. En el *puede dirigirse* aparece su carácter contingente, puede o no puede dirigirse y, de hacerlo, puede dirigirse contra la normatividad social de varias y variadas maneras. Resuena allí la crítica foucaultiana como el arte de no ser gobernadas, no de esta forma, no a este precio (Foucault, 1995: 21). ¿Qué alcance tiene esta impugnación de la normatividad social? Dice val flores: “[c]uirizar una política escritural supone reconocer una posición enunciativa que no tiene un impacto masivo pero sí un fuerte cuestionamiento al orden político imperante” (2017: 37). Si bien el cuestionamiento *queer* apunta hacia cualquier tipo de normatividad social, no tiene pretensión de efecto masivo.

Una pregunta que puede iluminar la comprensión de lo *queer* cuando se predica de la temporalidad, es la que arroja Solana (2015): a qué tipo de sujeto le adjudicamos vivir una temporalidad *queer* (p. 159). Este interrogante es decisivo, aunque su formulación puede ser un problema, por lo que parece suponer. Por un lado, que lo *queer* sea adjudicable y, por el otro, que haya un nosotros exterior a ese sujeto, que, por fuera de lo *queer*, adjudique *queeridad*. De cualquier modo, la pregunta por el sujeto que vive una temporalidad *queer* es una línea de vital importancia para abordar el problema. La autora tensiona la literatura sobre temporalidad *queer* y reconoce dos líneas, una *minimizadora* y otra *universalizadora*. Una temporalidad *queer minimizadora* es aquella que encuentra temporalidades *queer* en las vidas de las personas *queer* (Solana, 2015: 176), y una temporalidad *queer universalizadora* es en cambio la que, en línea con Carolyn Dinshaw entiende que lo *queer* “se vincula a la oposicionalidad, a formas de ser y desear que entran en tensión con las normas temporales hegemónicas” (Solana, 2015: 177). La distancia entre la versión *minimizadora* y *universalizadora* estaría dada en la pregunta por el sujeto, de modo que la temporalidad *queer* en un caso es habitada por sujetos *queer* (allí la versión *minimizadora*), y en otro caso la temporalidad *queer* es la que viven aquellos sujetos que fallan en el marco temporal hegemónico, se reconozcan o no

como sujetos *queer* (aquí la versión *universalizadora*). Como se ve, caracterizar una temporalidad *queer* universalizadora y otra *minimizadora* no tiene tanto la pretensión de demarcar unidades discretas como de tensar dos dimensiones que parecieran excluirse mutuamente. Pero detengámonos en cada una.

La temporalidad *queer* desde una perspectiva *minimizadora*, es aquella que aparece en la vida de los sujetos percibidos como *queer*. Ahora bien, como se trata de distinciones analíticas, rápidamente las vemos solaparse. Solana recupera la mirada de Dinshaw en *How soon is now?* (2012) para señalar la dimensión temporal que hay en lo *queer*, y que muchas veces tiene que ver con unos marcos de inteligibilidad según los cuales el deseo *queer* puede ser leído como “‘desarrollo atrofiado’ o rechazado como ‘solo una fase’” (Dinshaw en Solana, 2015: 176). Como una suerte de etapa, de experimentación si se quiere, a la que ya le llegará su momento de normalización. Lo *queer* entonces se refiere aquí, a “formas de ser deseantes y corporizadas que no están en sintonía con las mediciones habitualmente lineales de la vida cotidiana” (Dinshaw en Solana, 2015: 177). De modo que lo *queer*, en aquellos sujetos reconocidos como tales, también viene dado por una falla temporal en los modos hegemónicos de vivir esas líneas del tiempo. En tal sentido Solana sigue la Introducción de *Queer Times, Queer becomings* (McCallum y Tuhkanen, 2011), para mostrar que hay algo *queer* en la forma de vivir el tiempo no atada a la agenda de la reproducción heterosexual (Solana, 2015: 177). El tiempo *queer* es entonces entendido aquí por vía negativa, como impugnación, dirá Halberstam, de “los marcos temporales de la reproducción, familia, longevidad, riesgo/seguridad y herencia burgueses” (Halberstam, Jack, en Solana, 2015: 177). A los marcos temporales que señala Halberstam —la reproducción, la familia, la lógica de la seguridad, la herencia— podemos agregarle la felicidad en tanto que promesa que analiza Sara Ahmed (2019), y las narrativas del éxito que discute el propio Halberstam en *El arte queer del fracaso* (2018). Esos marcos temporales son los que vinculan o vuelven más permeable la distinción entre una versión *minimizadora* y una *universalizadora* de la temporalidad *queer*. En ambos casos, lo *queer* de la temporalidad, lo que *queerifica* al tiempo, es una serie de desvíos respecto de modos instalados y normalizados de temporalidad. La autora reconoce también una tensión entre esta forma *minimizadora* y la forma *universalizadora* de la temporalidad *queer*

(...) cuando los autores piensan a la experiencia subjetiva del tiempo como algo que enrarece, distorsiona y pone fuera de quicio al tiempo lineal. En este sentido, uno podría argumentar —como lo hace Dean— que no hay nada específico en la forma asincrónica o anacrónica en que ciertas identidades sexuales experimentan el tiempo sino que se trata, más bien, de la forma en que cualquier individuo siente la temporalidad: marcada por memorias, expectati-

vas, fantasmas, traumas, aceleraciones y detenciones, etc. (Solana, 2015: 193).

El riesgo que comporta desde luego la forma universalizadora de entender la temporalidad *queer* es perder especificidad en las referencias críticas: Solana (2015) reconoce esta ambigüedad semántica en la noción de temporalidad *queer* que o bien se *abre*, dice, para adjetivar cualquier experiencia o identidad, o bien se *cierra* para reducirse a la tensión entre hegemonía/oposición respecto de las normas genérico-sexuales vigentes (p. 193). Pero si bien es cierto que, potencialmente, todas podemos experimentar en algún momento de nuestras vidas el tiempo de un modo *queer*, o, para decirlo mejor, si bien todas podemos vivir temporalidades *queer*, también es cierto que hay temporalidades más *queer* que otras. La distancia se halla posiblemente en el modo de entender la temporalidad. Allí donde el tiempo no es entendido como dato objetivo (eso que está allí) pero tampoco como experiencia subjetiva (de modo que cualquier sujeto tendría razones para decir que vive una temporalidad *queer*) la distinción se vuelve más porosa o menos evidente. Lo que hay aquí, en cambio, es una consideración del tiempo en tanto *marco*: lo que nos interesa discutir aquí no es tanto si tal o cual sujeto experimenta *su* tiempo como tiempo *queer*, sino esas versiones minoritarias de la norma, aquello que falla, que interrumpe, que vuelve *queer* a un marco temporal cristalizado y que potencialmente puede instalarse como otro modo de inteligibilidad —y con ello de afectabilidad— del tiempo. Podríamos pensar en un esquema de buenas prácticas temporales, donde en el extremo más normalizado aparecieran las prácticas productivas, reproductivas, heterosexuales, capaces, orientadas hacia el futuro, emblanquecidas, promisorias, exitistas, y soberanas. En el otro extremo de ese esquema, podríamos encontrar las prácticas de quien fracasa, abandona, interrumpe, no lo intenta, no produce ni se reproduce, dedica su vida al recuerdo o sólo hace comunidad con las muertas. En medio del espectro, infinitas variaciones. Porque siempre las diferencias importan. Entonces, no podría decirse que a unos sujetos *queer* les corresponda una temporalidad *queer*, sino que la temporalidad *queer* puede ser una falla en el marco temporal hegemónico, y eso puede o no coincidir con un sujeto marcado por una identidad *queer*. En todo caso, la importancia que reconoce Solana (2015) en esta literatura, es la de un interés por investigar “el carácter *queer* del tiempo humano mismo, el modo en que la temporalidad vivida, en general, retuerce, rarifica y vuelve extraño el tiempo objetivo” (p. 177). Está pensando en el fundamental texto de Carolyn Dinshaw (2012) *How Soon is now. Medieval texts, amateur readers and the queerness of time*, en donde la autora “se interesa no tanto por cómo las vidas *queer* vuelven el tiempo *queer* sino por explorar el camino inverso: ver de qué modo formas de vida asincrónicas pueden convertir a las personas en personas *queer*” (Solana, 2015: 177). Este giro es relevante para pensar final-

mente cómo la posibilidad de vivir un tiempo *queer* puede volver a un sujeto *queer*, y no al revés.

C) ¿DE QUIÉNES SOMOS CONTEMPORÁNEAS? ACERCA DE CÓMO VIVIMOS JUNTAS

“Una vive
con las muertas
que están ahí
con las sufrientes vive
y con las despistadas
y con las presas
vive”

(variación propia del poema 49
de No, de Idea Vilariño, 2018)

Hay en la noción de crononormatividad una potencia significativa a la hora de pensar en los afectos que reproducen los marcos temporales más cristalizados y en aquellos donde aparece la falla. La crononormatividad era definida por Freeman como una técnica por la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos. Allí, las autoras del giro afectivo le devuelven al problema su dimensión corporal. Cuando alguien está triste porque siente que no hizo nada con su vida, que perdió el tiempo, que fracasó, vemos manifestarse un marco temporal configurando unas posibilidades afectivas para nuestros cuerpos. En el mismo sentido, cuando un sujeto —individual o colectivo— dispone su presente en orden a la promesa de la felicidad, esos marcos temporales están haciendo algo con sus cuerpos, están produciendo efectos de superficie. Decía Sara Ahmed (2015) que las emociones son *la carne misma del tiempo*, porque “el tiempo que toma moverse, o seguir adelante, es un tiempo que excede el tiempo de una vida individual. A través de las emociones, el pasado persiste en las superficies de los cuerpos” (p. 304). Las emociones nos muestran, además, el modo en que se mantienen vivas las historias, aún las que no se reponen de manera consciente (Ahmed, 2015: 304). Pero ¿qué historias? “las historias de colonialismo, esclavitud y violencia dan forma a las vidas y los mundos en el presente. El tiempo de la emoción no se refiere siempre al pasado (...) Las emociones también abren futuros” (Ahmed, 2015: 304), y esto nada menos “por las maneras en que implican diferentes orientaciones hacia los otros. Toma tiempo saber lo que podemos hacer con la emoción (Ahmed, 2015: 304). Quizás porque las emociones constituyen el terreno en donde se cristalizan de un modo mucho más permeable las ideas acerca del tiempo que moldean las posibilidades de nuestros cuerpos, y sus respuestas éticas. Hay un marco temporal extremadamente normalizado, y cuando esa norma falla, cuando esa temporalidad se vuelve *queer*, eso puede estar relacionado con prácticas breves y exploratorias o

con prácticas sostenidas, articuladas políticamente. ¿Puede considerarse lo *queer* en ese sentido como un devenir? ¿Un sujeto deviene *queer* por vivir una temporalidad *queer*? Esta vinculación presenta el riesgo de suponer en lo *queer* una suerte de elección, y difícilmente lo sea. Hay cuerpos que son históricamente marcados como *queers* antes de que puedan decidir insistir en ello como una articulación política.

Solana remarca la importancia de defender una temporalidad *queer*, advirtiendo la relación entre unas formas paradigmáticas del tiempo y unas formas excluyentes de entender lo humano. Las narraciones crononormativas, dice, se hallan a la base de formas occidentales de comprender lo humano sumamente arraigadas:

El punto es mostrar que estos discursos han promovido ciertos lineamientos temporales al mismo tiempo que han construido a las desviaciones sexuales como desviaciones temporales. Estos textos investigan cómo ciertas caracterizaciones temporales —como progreso, retroceso, inmadurez o interrupción— no son meramente descriptivas sino que producen performativamente aquello que nombran (Solana, 2015:173)⁹.

La temporalidad *queer* resulta una figuración potente, porque al destacar la falla, destaca también la permeabilidad de las categorías temporales mejor abonadas y ofrece la posibilidad de pensar en simultaneidades, en la intrusión de una época en otra, o en las versiones minoritarias de las normas temporales que disputan su legitimidad. En *How soon is now*, Dinshaw habla de *asincronía*, para referirse a “diferentes marcos temporales o sistemas temporales colapsando en un único ahora” (Dinshaw en Solana, 2015: 178). El interés, señala Solana, “es caracterizar al presente como un espacio cargado, denso, con ataduras, deseos y orientaciones que “revelan un mundo temporalmente múltiple en el ahora, es decir, un mundo *queer*”” (Solana, 2015: 178). Aunque un presente atravesado por temporalidades múltiples no implica desde luego una suerte de multiculturalismo temporal, sino una temporalidad conflictiva. La idea de anacronismo en los estudios que abordan la temporalidad *queer*, entonces, “emerge como una forma de caracterizar aquellas prácticas e identidades sexuales que aparecen como huellas de otro momento histórico” (Solana, 2015: 181). Una de las figuras que colabora con la desnaturaliza-

ción es la de «temporal drag» de Elizabeth Freeman (2010), recogiendo al menos dos sentidos de *drag*, como «arrastré» y como «montarse»

(...) los actos drag, que a Butler la habían inspirado a formular su teoría performativa de género, a Freeman le permiten poner en tensión ya no el binarismo de género sino la historia lineal misma, reflexionando sobre el modo en que algunos cuerpos “registran en su superficie misma la co-presencia de varios eventos históricamente contingentes” (Solana, 2015: 182).

O bien, podríamos agregar, el modo en que algunos cuerpos al arrastrar esos eventos históricamente contingentes revelan no tratarse siempre del mismo cuerpo, o proponen al menos una reflexión dislocada sobre la identidad corporal.

En el mismo sentido, aparece la reflexión propuesta por Heather Love en 2007 acerca de *feeling backward*, una noción que elaboró a partir del estudio de diversas obras literarias de principios del siglo XX marcadas por el sufrimiento *queer*. En esos textos, Love prestó especial atención a un archivo de sentimientos como la nostalgia, arrepentimiento, vergüenza, desesperación, resentimiento, pasividad, evasión, odio a sí mismo, retraimiento, amargura, derrotismo, y soledad (2007:4), ligados a una experiencia de exclusión en el marco del homoerotismo. Su propósito, sin embargo, era hacer notar la persistencia de esos sentimientos inadecuados en épocas asimilacionistas y de progresiva adquisición de derechos (post Stonewall), donde ya no se supone que una se sienta de esa manera. En sintonía benjaminiana, Love señala que la propia idea de modernidad, con sus narrativas de progreso, racionalidad y avance, delimita aquello que está atrasado (*backwardness*) (Love, 2007:5). Históricamente, la indicación de “atrasado” ha funcionado hacia aquello que debía permanecer por fuera: desviados sexuales, mujeres, personas racializadas, discapacitados, pobres, criminales (Love, 2007:5), pero que sin embargo persiste, complejizando la emociones del presente.

Finalmente, la idea de temporalidad *queer* nos devuelve a una necesaria pregunta ética y política. Si no todas ocupamos el mismo ahora, ¿qué tipo de comunidades, y bajo qué presupuestos de proximidades y distancias, pueden formarse en esas temporalidades extrañas? ¿De quiénes somos contemporáneas? Aquí podríamos preguntar, a quiénes reconozco temporalmente como un nosotros, y a quienes reconozco en ese otro marco temporal, heteronormado, productivo, reproductivo y exitista. Pensar en estos términos la pregunta por el nosotros, el nosotros, reñidas con la posibilidad y los límites de un sujeto soberano implica volver a pensar y a tender lazos. Pero también, como reverso necesario, deshacerlos. Hay una reversibilidad en las relaciones de proximidad y distancia, según apuntaba Judith Butler (2017) en “Vida precaria y ética de la cohabitación”, donde la relación ética no sólo se vuelve crítica espacialmente —de modo que no soy próxima solo de mis próximas geográficas, pero tampoco necesariamente de ellas— sino que también

⁹ No obstante, la diversidad sexual es en ciertos contextos considerada como indicador de una sociedad evolucionada y con ello leída bajo un patrón de temporalidad progresiva. Este argumento fue trabajado por Butler en “Política sexual, tortura, tiempo secular”, en *Marcos de Guerra* (2010). Aquellas comunidades que no comparten esa norma cultural son consideradas entonces como fuera de este tiempo, como no contemporáneos, allí donde lo no contemporáneo es indudable signo de no-pertenencia (no todavía). Para un desarrollo más detenido de esta vinculación Cf. *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer* (Puar, 2017).

se vuelve crítica temporalmente —de modo que no soy solo próxima de mis contemporáneas, pero tampoco lo soy necesariamente de ellas. Por ello, cabe aquí retomar las líneas del poema de Idea Vilariño que abre este apartado y decir, con ella, que entonces también una vive con las presas, con las muertas, con las despistadas, y no sólo, o no necesariamente, con quienes parecen compartir el mismo ahora.

Quizás uno de los desvíos más interesantes de este esfuerzo sea recoger las preguntas que animaron a Carolyn Dinshaw dos décadas atrás, “Tocando el pasado”, aparecido en 1999 en *Getting Medieval* y publicado en castellano en 2015. Allí Dinshaw, retoma la tarea de John Boswell (1980) en su *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad* para pensar los modos en que esos cuerpos, esos otrxs temporales, pueden tocarse, incluso a través del tiempo (Dinshaw, 2015: 354). Otro tipo de comunidad aparece cuando la agrupación social no es estrictamente la del parentesco: “¿Qué es la historia y cuál es su uso para quienes la vida no gira en torno a la reproducción generacional de la familia tradicional? ¿A quién podemos preguntarle? ¿Y quién nos pedirá, a su vez, que se la expliquemos?” (Dinshaw, 2015: 353). Antes que el gesto de ensayar otros marcos temporales donde la vida sea más vivible, tal vez convenga lidiar con la ansiedad epistémica y detenerse en el *fracaso*¹⁰. Fracasar, dice Halberstam (2018), “perder, olvidar, desmontar, deshacer, no llegar a ser, no saber, puede en realidad ofrecernos formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes, de estar en el mundo” (p. 14). ¿Cómo? Recuperando los caminos que no han sido escogidos, “de modo que podamos cuestionar de nuevo luchas y debates que creíamos arreglados y resueltos” (Halberstam, 2018: 23). Formas de saber que “no han sido solo perdidas u olvidadas; han sido descalificadas, consideradas absurdas, no conceptuales o «insuficientemente elaboradas»” (Halberstam, 2018: 22). En efecto, los tres lugares que Halberstam (2018) propone para el fracaso son: rechazar el dominio total (p. 23), privilegiar lo ingenuo o absurdo —la estupidez, a secas— (p. 24), y sospechar de las conmemoraciones, recuperando en cambio la potencia del olvido (p. 26)¹¹. De allí el intento por mostrar a la noción de tempora-

lidad *queer* tanto en relación a los marcos temporales hegemónicos como en relación a sus posibles fallas, una tensión epistémica y política donde la noción revela su potencia.

A lo largo del artículo ofrecemos un recorrido conceptual por la noción de temporalidad *queer*, decisión abonada tanto por la importancia teórica y política que la noción ha ganado en nuestro campo de estudios, como por un nuevo afluente de traducciones que vuelven delimitar, ampliándolo, un campo de problemas emergente en lengua hispana. Para ello, señalamos en primer lugar (a) una revisión crítica de la temporalidad entendida en tanto norma, visitando el recorrido que tanto las autoras del giro temporal como del giro afectivo (Freeman, Edelman, Ahmed, y Muñoz) realizan de esos marcos temporales cristalizados, marcados por la producción y la reproducción como horizontes normativos. En segundo lugar (b) y en un intento por mostrar las fallas de esos marcos temporales, interrogamos por aquello que vuelve *queer/cuir* a una temporalidad, rescatando la posición de val flores al respecto, y su reflexión acerca de lo cuir como impugnación de toda normatividad social. En la misma dirección, destacamos el debate que ofrece Mariela Solana acerca de la pregunta por el sujeto de la temporalidad *queer*, polemizando con la distinción entre una versión minimizadora y una universalizadora. La posibilidad de sortear ese binomio estuvo dada por la consideración del tiempo en tanto que *marco*. Finalmente (c) ofrecemos un breve recorrido por la vinculación que el estudio sobre afectos puede ofrecer a la temporalidad *queer* enfatizando su dimensión corporal, particularmente en relación a la crononormatividad, a los sentimientos regresivos y a las posibilidades que se abren o se cierran a la hora de entender lo humano. Por ello recuperamos las preguntas éticas que propone Judith Butler en sus últimos escritos sobre la reversibilidad inscrita en las relaciones de proximidad y distancia, y propusimos en sintonía aquella noción que Dinshaw entiende promisoría para el despliegue de una comunidad que no articula sólo con sus contemporáneas, sino que se atreve a tocar el pasado, haciendo parentesco con aquellas que parecen estar fuera de nuestros marcos de reconocimiento temporal.

10 Aunque no nos ocupamos del fracaso, menciono cuatro textos de circulación local indispensables para su comprensión. a) “Fracaso Camp”, de Heather Love, en *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Macón y Solana, 2015). Allí, Love insiste en la pregunta por la supervivencia de lo camp, por su obstinada persistencia como fracaso, en un momento de generalizada integración y mayor conquista de derechos civiles para el colectivo LGBTQI+. b) *El arte queer del fracaso*, de Jack Halberstam (2018), donde el autor demanda otra gramática de la posibilidad (2018:13). c) El texto donde Mattio recupera a Love y a Halberstam y se titula “Felicidad obligatoria y fracaso marica. Notas para una política disidente de las emociones” (Mattio, 2019). d) El último pertenece a val flores y se titula “Vivir en diferido: el fracaso lésbico del tiempo” (flores, 2019).

11 Sin embargo, aquello que en una época determinada funciona como marco temporal predominante, también se modifica. De modo que



los lugares de exploración epistémicos que propone Halberstam pueden funcionar en un contexto que desacredita esos saberes —aquello que el autor dio en llamar *baja teoría*— pero estos saberes fragmentarios no son en sí mismos revolucionarios o emancipatorios, si no con arreglo a determinados discursos totalizantes. Si la lógica de esos saberes fragmentarios se configura históricamente como un marco dominante, pues la tarea de la crítica no será otra que fugar esos saberes, imaginando, en esa fuga, una alternativa a este sistema de explotación.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.
- Ahmen, S. (2019) *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Benjamin, W. (2005). "Teoría del Conocimiento. Teoría del progreso". En *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2009). "Sobre el concepto de historia". En *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Berlant, L. (2012). "Optimismo cruel". En *Debate Feminista*, 45, 107-135. www.jstor.org/stable/42625246
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017) "Vida precaria y ética de la cohabitación". En *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Coriat, B. (1982). *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. México, Siglo XXI.
- Cvekovitch, A. (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra.
- Dahbar, M. V. (2020). *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano*. Buenos Aires: Teseo. <https://www.teseopress.com/marcostemporales/>
- Dahbar, M. V. (2021). *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*. Córdoba: Asentamiento Editora. En prensa.
- Deutscher, P. (2019). *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Dinshaw, C. (2007). "Temporalities", Strohm, P. (Ed.) *Twenty-first Century Approaches: Medieval*. Oxford: Oxford University Press.
- Dinshaw, C. (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.
- Dinshaw, C. (2015). "Tocando el pasado". En Macón, C. y Solana, M. (Eds.) *Preterito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. (pp.187-203). Buenos Aires: Recursos Editoriales.
- Dinshaw, C. et al. (2007). "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion". Durham: Duke University Press. <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/literaturetheoryandtime/ltt.queertemporalities.pdf>
- Edelman, L. [2004] (2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona: Egales.
- Freeman, E. (2010). *Time binds. Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham: Duke University Press.
- Foucault, M. (1995). "¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]". *Daimon. Revista de Filosofía*, 11, 5-25.
- Foucault, M. (2008). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Barcelona: Egales.
- Love, H. (2007) *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Lorenz, C. y Bevernage, B. (Eds.) (2013). *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Love, H. (2015). "Fracaso camp". En C. Macón y M. Solana (Eds.), *Preterito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp.187-203). Buenos Aires: Recursos Editoriales.
- Mattio, E. (2019) "Felicidad obligatoria y fracaso marica. Notas para una política disidente de las emociones". En L. Moretti y N. Perrote (Eds.), *Sentirse precari*s. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*. Córdoba: Editorial de la UNC.
- McCallum, Ellen & Mikko Tuhkanen (2011). *Queer Times, Queer Becomings*. Albany: University of New York Press.
- Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.
- flores, v. (2013). *interrucciones. Ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- flores, v. (2017). *interrucciones. ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.
- flores, v. (2019a). "Vivir en diferido. El fracaso lésbico del tiempo", En Arnés y Saxe (Coord.) *Escenas lesbianas*. Buenos Aires: La Cebra (en prensa).
- flores, v. (2019b). *Con luz propia*. Mesa redonda: Masculinidades: (re) definiciones y apuestas entre la academia y el activismo. XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y el IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. UNMP. https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/08/Con-luz-propia_val-flores.pdf

flores, v. (2019c). *Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre la fascinación y el desencanto*. I Encuentro Pensamiento Situado. Arte y política desde América Latina. Museo Nacional Reina Sofía de Madrid y UAM-Cuajimalpa. Casa Refugio Citlaltépetl y Museo Universitario del Chopo. Ciudad de México. 4 al 6 de febrero de 2019 (en prensa).

Macón, C. (2016). "Esperanza contra natura o de los pasados queer como desafío en el presente". *El Banquete de los dioses*, 5, 7, 130-146.

Marx, K. [1867] (2008). *El capital. Crítica de la economía política. Libro Primero. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.

Puar, J. (2017). *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Bellaterra.

Rubin, G. [1984] (2018). *En el crepúsculo del brillo. La Teoría como justicia erótica*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones.

Solana, M. (2015) *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y políticas*. (Tesis de Doctorado) FFYH, UBA. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2809>

Solana, M. (2016). "Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer". *El banquete de los dioses*. 37-65. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/2431/2052>

Solana, M. (2017). "Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios queer". En D. Losiggio, y C. Macón (Eds.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (pp. 117-143). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Solana, M. (2017a). "El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes". Abramowsky, Ana y Santiago Canevaro (Comps.). *Pensar los afectos: aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. (pp. 233-247). Los Polvorines: UNGS.

Thompson, E. P. (2019). "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial". En *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*. Madrid: Traficante de sueños.

Thompson, J. B. (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.

Vilariño, I. (2018). *Poesía Completa*. Barcelona: Lumen.

SOBRE LA AUTORA

María Victoria Dahbar

victoriadahbar@gmail.com

María Victoria Dahbar (kolo) es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina, Magister en Comunicación y Cultura Contemporánea por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, y Licenciada en Comunicación Social por la UNC. Vive en Córdoba y trabaja en el Instituto de Humanidades (IDH-CONICET), FFYH (UNC), con Beca Posdoctoral de CONICET, y es docente en la Facultad de Ciencias de la Comunicación. En la intersección entre la filosofía política contemporánea, los estudios feministas y de género y los estudios culturales, busca pensar el vínculo entre temporalidad, violencia normativa y corporalidad, particularmente la potencia de corporalidades y emociones anacrónicas. Es parte del proyecto editorial Asentamiento Fernseh.



DE LAS POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD A UNA TEORÍA CRÍTICA DEL PARENTESCO. UNA GENEALOGÍA ARGENTINA

AUTOR

José Ignacio Scasserra
Universidad de Buenos Aires / CONICET

Cómo citar este artículo:

Scasserra, J. I. (2021). De las políticas de la identidad a una teoría crítica del parentesco. Una genealogía argentina. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 107-118.

Artículo

Recibido 13/03/2021
Aprobado 15/12/2021

RESUMEN

Este texto se propone operar un desplazamiento en la inmanencia de las teorías críticas, especialmente aquéllas que orbitan en torno a las problemáticas de géneros y sexualidades. Se busca trazar los límites y alcances del horizonte problemático que nos brinda la “identidad”, en vistas de proponer el “parentesco” como área de interrogación filosófica. Para ello, en primer lugar, se desarrolla lo que aquí entiendo por “teoría crítica” a partir de las elaboraciones de Michel Foucault en “¿Qué es la Ilustración?” (1984). En segundo lugar, emprendo una genealogía de las “políticas de la identidad” de Argentina, trazando los sedimentos principales que las han posibilitado. Finalmente, busco desprender de esa genealogía la posibilidad de releer el proceso argentino como una lucha por producir nuevas políticas del parentesco, en vistas de señalar las ventajas que éste encierra para pensarnos políticamente.

PALABRAS CLAVE: IDENTIDAD; PARENTESCO; GÉNEROS; SEXUALIDADES; TEORÍA CRÍTICA.

ABSTRACT

This text aims to develop a displacement in the immanence of critical theories, especially those that orbit around the problematic of genders and sexualities. It seeks to trace the limits and reaches of the problematic horizon that “identity” offers us, in order to propose “kin” as an area of philosophical questioning. In order to do so, in first place I develop what I understand here by “critical theory” from the elaborations of Michel Foucault in “What is enlightenment?” (1984) In second place, I develop a genealogy of Argentina's “identity politics”, tracing the main sediments that have made them possible. Finally, I seek to detach from this genealogy the possibility of rereading the Argentine process as a struggle to produce new “kin politics”, in order to point out the advantages that it holds when thinking politically about ourselves.

KEY WORDS: IDENTITY; KIN; GENDER; SEXUALITY; CRITICAL THEORY.

La teoría crítica tiene el desafío de apoyar y crear procesos de redistribución y de reconocimiento. Nancy Fraser señaló oportunamente que, en nuestra era “post-socialista”, el reconocimiento ha ido ganando protagonismo, mientras que las discusiones sobre la redistribución fueron olvidadas gradualmente (Fraser, 1997:17). De esta manera, mientras la necesidad de reconocer identidades ha adquirido una legitimidad que pocos se atreverían a cuestionar (al menos, no sin consecuencias), las discusiones sobre la pertenencia a una clase social que necesita luchar por sus intereses fueron mayormente abandonadas. En este escenario, asistimos a múltiples procesos que lograron disputar con éxito el reconocimiento de minorías sexuales o grupos culturales, mientras que año tras año, la acumulación de capital se intensifica.

Nos dirigimos, con un billete de ida, hacia una miseria global arcoíris.

Ante este escenario, la teoría crítica necesita reconstruir sus bases conceptuales para impulsar nuevos procesos de redistribución sin perder el marco de derechos que se ha desarrollado a través de las luchas de reconocimiento. Con este horizonte, quizás podamos superar discusiones sobre contradicciones “primarias” o “secundarias”, para apoyar y crear nuevos procesos emancipatorios que no solo puedan sustentar procesos de reconocimiento, sino también de redistribución.

En este trabajo intentaré producir un movimiento dentro de la teoría crítica, específicamente en los estudios sobre sexualidad y de géneros, con la intención de encontrar un terreno común donde tanto la redistribución como el reconocimiento puedan convertirse en objetivos inevitables. Mi sospecha es que, para ello, es necesario trocar el marco problemático de los estudios críticos que, especialmente en materia de géneros y sexualidades, hace años que montan sus especulaciones en torno a la “identidad” como problema capital.

En vistas de este objetivo, en primer lugar, desarrollo el concepto de “crítica” de Michel Foucault, que servirá como marco general del trabajo. Luego, emprendo una genealogía breve de las “políticas de la identidad” en la argentina de postdictadura. Me centro en el proceso argentino en torno a los derechos humanos y sexuales porque creo que es un caso paradigmático de ampliación de reconocimiento que está a años luz de producir algún tipo de redistribución. En esta genealogía identifiqué dos “sedimentos” principales que, desde mi perspectiva, han hecho posible el relativo triunfo de nuestras políticas de la identidad. Finalmente, regreso a mi enfoque teórico y crítico, donde propongo desplazar el foco problemático de los estudios críticos, de la “identidad” al “parentesco”. Mi intención con ello es sugerir que el parentesco es un problema filosófico que podría ayudarnos a fusionar los dos tipos de luchas que el siglo XXI ha separado.

TEORÍA CRÍTICA: LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LAS EXPERIENCIAS HISTÓRICAS

Al referirme a la teoría crítica, pienso específicamente en cómo Michel Foucault ha adoptado el concepto de “crítica” de Immanuel Kant¹. Los desarrollos en el tema son bastante amplios, y existe cierto acuerdo (Alvarez Yagüez, 2015; De la Higuera, 2013, Scasserra, 2018) de que el “proyecto foucaultiano” (de existir) podría interpretarse como el intento de producir teoría crítica. Pero aquí no me defenderé en discusiones teóricas. Como mencioné anteriormente, mi interés es utilizar el enfoque crítico de Foucault en aplicación al actual proceso argentino de derechos sexuales para extraer conclusiones sobre la forma en que se ha producido teoría crítica en los últimos años.

Foucault construye su concepto de crítica en su texto “¿Qué es la ilustración?”² (2002) a partir de introducir modificaciones en los lineamientos generales del pensamiento metafísico³ y político de Immanuel Kant. Su intención no es seguir a Kant al pie de la letra, sino acuñar un concepto que le permita echar luz sobre sus propios trabajos. En efecto, la crítica aportará la coordenada de un pensamiento histórico, situado, inmanente, y trasgresor.

Para ello, Foucault regresa a Kant. En él encuentra un concepto de “crítica” vinculado a la gnoseología y la metafísica. Para el autor de Königsberg, la crítica será la filosofía que busca superar las discusiones epocales entre dogmatismo y escepticismo por medio de encontrar las condiciones de posibilidad de la experiencia posible en la estructura universal y trascendental del sujeto. De esta manera, Kant pretende sintetizar los conocimientos *a priori* y los *a posteriori*, lo universal y lo singular, lo necesario y lo contingente. Para lograrlo, la razón necesita producir un “conocimiento de sí”, para instituir un “tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despa-

1 Con esto, no ignoro que por “teoría crítica” puede comprenderse un amplio espectro de discusiones, como pueden ser la filosofía de Nietzsche, el psicoanálisis, el marxismo, el anarquismo, o los estudios feministas y de género. En ese amplio espectro, sería imposible no reconocer específicamente la teoría crítica tal y como fue desarrollada por Adorno y Horkheimer, que la reconocen como el estudio de los “antagonismos internos y externos de la época” (Horkheimer: 2003, 257) Me concentro en los desarrollos foucaultianos porque son el marco teórico que utilicé a lo largo de este artículo.

2 Otro texto ineludible en la materia es el resultado de la conferencia: “¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung (Foucault: 1995), dictada en 1978. Me focalizo en los desarrollos del texto de 1984 porque, creo, reflejan más acabadamente la perspectiva que me propongo utilizar a continuación.

3 La alusión al pensamiento “metafísico” no es casual. La hago en virtud de alinear mi lectura a la que hace Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (Heidegger, 2018), quien dedica este trabajo a demostrar que, lo que se encuentra en la *Crítica de la razón pura* es una reflexión propiamente metafísica. Esta decisión hermenéutica la baso en que el propio Foucault fundamentó su lectura de Kant en este texto (Castro, 2009: 9-10).

char todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según sus leyes eternas e invariables" (KrV: A XII, trad. 2009: 8).

Foucault se demarca del autor de Königsberg haciendo dos intervenciones principales:

1) La "lectura bifronte" (Cano, 2013: 243). Foucault afirma que Kant ofrece dos formas de hacer filosofía. En primer lugar, una "analítica de la verdad", que busca encontrar las condiciones universales del conocimiento objetivo. Esto, por supuesto, se atribuye a la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar, el texto de Kant sobre la ilustración (Kant, 1999) aporta una nueva forma de conducir la filosofía basada en la actualidad. Inaugura un pensamiento que pertenece a una época, a un proceso específico del cuál la filosofía se sabe parte, y que no se puede comprender desde fuera. Esta relación ilustrada con el presente es necesaria para cualquier pensamiento crítico. De esta forma, para Foucault la crítica no parte desde una "objetividad" fuera de la historia. Por el contrario, siempre estará influida por el tiempo (Álvarez Yagüez, 2015: 23), por las contingencias históricas de cada día.

2) La "inversión axiológica" (Cano, 2013: 247). La reflexión sobre el proyecto crítico de Kant nos muestra que su filosofía se trata de límites. Ahora bien, desde la perspectiva de Kant, la crítica busca respetar los límites universales, dados por nuestra propia estructura trascendental. Esto no es posible desde la mirada de Foucault porque no existe un límite "universal" o "trascendental". Las condiciones de posibilidad son siempre históricas. Nuestros límites se heredan. No hay una estructura antropológica o metafísica, solo los límites de lo visible y lo enunciable, marcados por relaciones específicas de saber y poder⁴.

El método para encontrar los límites de lo que somos es, desde la perspectiva de Foucault, tanto arqueológico como genealógico. Ambas dirigen nuestra mirada hacia las condiciones de posibilidad de lo que es: en el caso de la arqueología hacia la emergencia de discursos posibles, y en el caso de la genealogía, hacia prácticas tanto discursivas como no discursivas. La idea principal aquí es que el método no nos dirige a encontrar la progresión de un discurso hacia la objetividad (Foucault, 2013: 9), ni nos inclina a encontrar el origen, la "verdad" al comienzo de ningún proceso (Foucault: 1991: 8). Simplemente demuestra cómo las configuraciones históricas pueden sedimentarse y trabajar hacia la producción de situaciones específicas.

Este marco nos permite comprender las obras de Foucault como un modo de rastrear nuestros límites históricos. Si la

⁴ Al respecto, me fundamento principalmente en los trabajos sobre el poder desarrollados por Foucault a partir de 1976: *Historia de la sexualidad I* (2011a) es una fuente ineludible para comprender al poder en su carácter productivo, en tanto moldeador de mundos posibles y virtuales. Esto se desarrolla en mayor profundidad a partir de los estudios sobre "gubernamentalidad" en los cursos de los años 1978 y 1979: *Seguridad, territorio, población* (2018) y *Nacimiento de la Biopolítica* (2007).

arqueología y la genealogía son métodos que nos permiten buscar las condiciones de posibilidad de las formaciones discursivas y los dispositivos de poder, también reflejan la forma en que se construyeron nuestros límites históricos. Por ejemplo, nos pueden mostrar por qué nuestro siglo, en el que la acumulación de capital ha alcanzado niveles sin precedentes, produjo procesos únicos de reconocimiento de identidades. Por lo tanto, "¿cómo es esto posible?" es la primera pregunta crítica que debemos hacernos (Castro, 2014: 18).

Pero la crítica no puede quedarse ahí. Hasta este punto solo hemos determinado su mecanismo explicativo. La identificación de los límites históricos sirve como punto de partida para reconocer sus tensiones internas, lo cual es necesario para la transgresión. Ya no se busca respetar los límites heredados (sean trascendentales, como pensaba Kant, o históricos, como señaló Foucault) sino tensionarlos, romperlos. Solo entonces, la transformación de sí y de los otros se vuelve posible. En otras palabras, la crítica va a desprender "de la contingencia que nos ha hecho lo que somos, la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos". (Foucault, 2002: 102).

En conclusión, para rastrear la posibilidad de transgresión, primero debemos identificar nuestros límites históricos heredados. La tarea inicial de cualquier proyecto crítico es, por tanto, la búsqueda de los sedimentos que determinan nuestras experiencias⁵. Eso intentaré hacer a continuación en relación a nuestros procesos de reconocimiento en Argentina, con el objetivo de introducir algunas de sus tensiones heredadas para recuperar las discusiones sobre la redistribución.

SEXUALIDAD Y DERECHOS HUMANOS EN ARGENTINA

A continuación, aplico la perspectiva teórica que acabo de describir a las "políticas de identidad" de Argentina. Como dije anteriormente, considero a Argentina como un caso paradigmático de procesos de reconocimiento que no logran articular un proceso redistributivo en profundidad. Estamos hablando de un país cuyo salario mínimo en 2021 promedia los US\$137,80⁶, y que, en los últimos 35 años, jamás ha podido presentar un índice de Gini inferior al 40%⁷. Sin embargo,

⁵ "Experiencia" quizás sea uno de los conceptos más amplios y cambiantes del *corpus* foucaultiano. Al respecto, sugiero la investigación de Francisco Herme, especialmente su tesis de la Maestría de Estudios interdisciplinarios de la subjetividad, "La noción de experiencia en Michel Foucault". Por mi parte, me ciño a la definición que da Foucault en el prólogo de *El uso de los placeres* como el correlato de formaciones de saber, dispositivos de poder, y formas de subjetividad (Foucault: 2011b, 10)

⁶ Números extraídos de <https://www.iprofesional.com/management/334706-el-salario-minimo-vital-y-movil-en-la-argentina-en-2021>. Los números del artículo se fundamentan en la publicación del boletín oficial: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/236294/20201020?busqueda=1>

⁷ <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GINI?locations=AR>

Argentina se encuentra atravesando un proceso extraordinario de reconocimiento con respecto a la identidad, la sexualidad, o la educación. Con Foucault en mente, me pregunto: ¿cómo es esto posible? Hay varias formas de responder. Construiré mi genealogía a partir de dos principales "sedimentos" que, desde mi perspectiva, posibilitan la experiencia argentina actual en materia de política sexual e identitaria.

PRIMER SEDIMENTO: DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD

En la cultura occidental la construcción principal de los discursos sobre la sexualidad se basa en el supuesto de que la sexualidad tiene algo que ver, o que construye, identidad. Pareciera que nuestra manera de vincularnos sexualmente encierra siempre una verdad profunda, que oculta aquello que verdaderamente somos. ¿Por qué nuestra cultura asume, sin cuestionar, que la sexualidad, o el género, tiene que ver con la identidad? ¿Por qué insistimos en colocar la verdad de lo que somos en algún lugar entre nuestras piernas? (ya sea para "estar de acuerdo" con lo que culturalmente se ha interpretado sobre los genitales, o no). La respuesta, creo, está en una historia más profunda, que fue contada por Michel Foucault en uno de sus proyectos críticos.

Historia de la Sexualidad (Foucault, 2011a) es un texto primordial para cualquier persona que se embarque en estudios de sexualidad o de género. Allí, entre muchas otras cosas, podemos encontrar la arqueología de la forma en que los tiempos modernos nos han hecho entender la sexualidad: como un secreto que necesitaba ser revelado. Foucault insiste en mostrar cómo la sexología y la psiquiatría, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, estuvieron tomadas por la idea de que la sexualidad poseía la verdad de lo que somos. Sobre esa creencia, confesar la verdad sobre nosotros mismos sería siempre confesar cómo es nuestra relación con nuestra propia sexualidad.

Este mecanismo fue conceptualizado por Foucault como el "dispositivo de sexualidad". Refiere a un conjunto de prácticas que nos impulsan a traducir el placer a la palabra, aislándola y obligándola a responder sobre nosotros mismos. "Dime cómo tienes sexo y te diré quién eres", es su idea principal. Solo asumiendo esto, es posible siquiera considerar el concepto de "identidad sexual", y se ha hecho posible plantear, a través de la sexualidad, preguntas como "¿Quién soy yo?".

Esta forma de entender la sexualidad aterrizó en América del Sur, y en Argentina, específicamente en el siglo XIX. La metáfora higiénica que rige los textos sociológicos del positivismo recién recibido atestigua la necesidad de distribuir identidades sobre las prácticas sexuales (Ciancio, 2012: 41). Allí, el afán epistemológico buscaba las anomalías para identificarlas y corregirlas (Neel, 2020). Otro testimonio privilegiado de cómo el dispositivo de sexualidad aterrizó en las

tierras rioplatenses es la literatura, sobre todo si tenemos en cuenta la cantidad de personajes contruidos en torno a la sexualidad a partir del siglo XIX (Melo, 2019: 181-201).

Hoy en día, en toda la civilización occidental, encontramos el triunfo del dispositivo de sexualidad, a veces desde su enfoque científico (en la intención de revelar la "verdad" sobre la sexualidad), y a veces como una reivindicación política (ya que, como sexualidad hace identidad, se convierte en un valor a representar). Vemos que las "identidades sexuales" se multiplican año tras año, sin que ello implique problema alguno para el capitalismo contemporáneo. Renata Salecl señaló que una identidad cambiante y en construcción es exactamente lo que necesita el mercado actual (1994: 3). Siguiéndola, sospecho que la "identidad sexual" como valor no siempre es el resultado de algún individuo o grupo revolucionario que se opone a la norma, sino el triunfo y la efectividad del dispositivo de sexualidad, que, desde la Modernidad, nos ha obligado a enunciar la verdad de lo que somos a través del sexo.

SEGUNDO SEDIMENTO: LAS LUCHAS POR LA IDENTIDAD EN ARGENTINA

Para entender los Derechos Humanos en Argentina, necesitamos revisar la restitución de la democracia luego de las dictaduras militares que asolaron el continente. Mayormente orquestadas por las embajadas de Estados Unidos en la región, las cúpulas militares derribaron gobiernos democráticos para generar su "laboratorio" neoliberal (Anderson, 2003: 16). En la actualidad, existe cierto consenso en pensar el golpe de Augusto Pinochet contra Salvador Allende como la fecha de nacimiento del neoliberalismo (Brown, 2015; Fisher, 2016; Avanesian y Reiss, 2018). A partir de ese momento, el continente entró en una espiral que siguió promoviendo los valores de la competencia, el individualismo y el "*self-made man*", destruyendo todo vínculo social que pudiera haber consolidado lazos significativos entre los miembros de la sociedad.

Para lograr este objetivo, se necesitaba un genocidio. Al menos en Argentina, contamos con 30.000 desaparecidos por un gobierno que insistía en estar "luchando contra el socialismo" (CONADEP: 2006). El objetivo fue, desde el principio, frenar el creciente interés de la sociedad por la política y dismantlar el Estado para crear un nuevo tipo de ciudadano individualista. Tristemente, podemos señalar que este mecanismo funcionó. No solo por medio del terrorismo de Estado, sino también por medio de políticas de austeridad, podemos encontrar cómo después de 50 años de experimentación neoliberal, América Latina encuentra su sociedad civil mayormente destruida, desvinculada, atomizada (Boron, 2003: 43).

Ahora bien, pensar este proceso desarrollado desde las formas terminales del poder es inescindible de la consideración de los movimientos populares, las militancias y los

activismos que históricamente han disputado en la inmanencia de estos procesos. Es posible allí destacar la lucha de las Madres y abuelas de Plaza de Mayo. Separadas de sus hijos desaparecidos por el régimen, comenzaron con sus reclamos cuando la dictadura todavía estaba en funcionamiento. Pero solo después de la restitución de la democracia comenzó el capítulo principal de su historia. Las madres y abuelas supieron colocar en la agenda política y mediática la demanda de justicia y encarcelamiento tanto para los autores materiales como intelectuales de los crímenes, y redoblaron sus esfuerzos por encontrar a sus nietos, nacidos en los campos de concentración donde sus padres habían sido detenidos ilegalmente, torturados y finalmente asesinados. Se calcula que las familias militares y de sus colaboradores se apropiaron de casi 500 bebés. La búsqueda de las madres y abuelas de Plaza de Mayo es, hasta el día de hoy, un caso ineludible a la hora de pensar la relación de la sociedad argentina con la "identidad" (Regueiro, 2013: 175)

Con política y activismo desde abajo, las madres y abuelas produjeron un proceso no eximido de *parreshía*⁸ (Quintana y Barros, 2020: 177) en el cual necesitaron colocar entre los sentidos en disputa no sólo a la identidad, sino también a la "maternidad, el parentesco y los roles sexo-genéricos". (Quintana y Barros, 2020: 176). En el siglo XXI, su reclamo encontró gradualmente mayor reconocimiento estatal, instituyendo movimientos que han llegado a pensarse y enunciarse como "políticas de la identidad". En efecto, el Estado Argentino ha trabajado por la restitución de esta sociedad en decadencia, especialmente juzgando y encarcelando a la mayor parte de los actores materiales e intelectuales de la masacre ejecutada por el gobierno ilegítimo durante la década de los 70. Con políticas de Estado, contenidos educativos, trabajo político estatal y de base, e incluso programas de entretenimiento, nuestra democracia ha sellado su lema básico: "Nunca más".

Este segundo elemento que conjuga prácticas verbales y no verbales permite poner de relieve cómo la sociedad argentina ha necesitado, en su democracia de posdictadura, incorporar la identidad como un valor a defender. En nuestra cultura política, "la identidad" parece ser algo con lo que uno no puede meterse sin consecuencias. Se vincula con un marco semántico que involucra la tortura, la desaparición, y la destrucción de las bases de toda una sociedad. El nuevo pacto social de la Argentina renacida, si bien deja intacta la política neoliberal y promueve procesos de privatización y

devaluación de la vida en general, también ha avanzado en materia de derechos humanos al juzgar genocidios e invertir recursos en reestablecer identidades robadas. La paradoja se arma ante nosotrxs: mientras día tras día encontramos aún más políticas que reconocen a las víctimas del terrorismo de Estado, muchos de los grupos económicos beneficiados por la dictadura, y que conformaron el escenario de la Argentina actual, permanecen con su capital intacto. Al parecer, el neoliberalismo convive perfectamente con el reconocimiento de los derechos humanos.

LA ACTUALIDAD: RECONOCIMIENTO DE DERECHOS SEXUALES

Es posible ver como los dos elementos que coloqué sobre la mesa trabajan juntos para producir nuestro proceso de reconocimiento sexual y de género. El dispositivo de la sexualidad ya había aterrizado en Argentina en el siglo XIX. En consecuencia, como la mayoría de los países occidentales, hemos creado un conjunto de prácticas y discursos en torno a la sexualidad que la vinculan con la identidad. Además, a partir de la restitución de la democracia, la identidad se ha convertido en un valor principal de nuestros discursos políticos y de nuestras políticas institucionales, funcionando como antecesora de nuestras leyes vigentes. Existe amplio consenso entre los estudios en la materia que entiende las disputas por los derechos de minorías sexo-generizadas como un movimiento en el marco de las luchas por los derechos humanos (Quintana y Barros, 2020; Barros y Martínez, 2019; Pecheny y Petracci, 2006; Alcaraz, 2019). Por tanto, ambos sedimentos trabajan juntos hacia un proceso político donde la sexualidad como aspecto identitario necesita ser reconocida y defendida. Esto es de lo que me ocuparé ahora.

Desde 2006 Argentina es un exponente regional en materia de derechos sexuales, lo que nos llevó a hablar de "ciudadanía sexual". En 2006 se aprobó la ley de "Educación Sexual Integral", que implementa educación sexual con perspectiva de género y derechos humanos. Otras leyes importantes en la materia son Matrimonio Igualitario (2010), que implicó una intervención del código civil, la ley de Identidad de Género (2012), que permite a cualquier persona cambiar el género en su documentación sin ninguna indagación institucional, la "Ley Micaela" (2019), que garantiza formación en perspectiva de género a todos los trabajadores estatales, el decreto de "cupos laborales trans" (2020), que establece que al menos el 1% de los trabajadores del Estado deben ser personas trans, y la reciente legalización del aborto (2020).

En todas estas luchas, la continuidad de las mismas como un movimiento de inteligencia colectiva donde se reconocen herencias pudo ser evidenciada. La unión de los pañuelos blancos que usaban madres y abuelas de Plaza

⁸ La *parreshía* es el foco principal de los estudios foucaultianos en los cursos *El gobierno de sí y de los otros* (2010) y *El coraje de la verdad* (2011c), aunque ya comienza a abordarlo a mitad del curso anterior, *Hermenéutica del sujeto* (2002b). La *parreshía* sería un decir veraz que se propone "decirlo todo", un hablar franco que se desenvuelve por la libertad de la palabra. Éste decir veraz se ubica tanto en un plano ético, como en uno político: el hablar franco puede "mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros" (Foucault: 2010: 58).

de Mayo, con los pañuelos verdes que defendían el derecho al aborto legal, seguro y gratuito, fue evidencia de ello. El recambio generacional de "las madres" a "las hijas" (Barros y Martínez, 2019: 49) pone en evidencia que los sedimentos que posibilitan nuestra experiencia actual son mayormente explicitados por los agentes en juego. Por otra parte, el lema de campaña "Educación sexual integral para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir" da cuenta de la acumulación de esas luchas, funcionando como un todo, por supuesto heterogéneo y diverso, pero que encuentra aglutinantes en objetivos tácticos específicos.

Quiero detenerme momentáneamente en la Educación Sexual Integral. Ésta ha permitido que los discursos políticos argentinos exploren una nueva dimensión de la sexualidad a la que antes no se había dado mucha importancia. En su primer artículo, podemos encontrar la definición de educación sexual desde una perspectiva "integral" como la articulación de "aspectos biológicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos". Esta afirmación sitúa la educación sexual integral frente a las perspectivas biomédicas o teológicas que eran, hasta ese momento, los enfoques hegemónicos a través de los cuales el Estado y la escuela entendían la sexualidad. Estas primeras perspectivas fueron impulsadas por ideas como el "pecado", el "amor" y la "reproducción", como temas principales sobre la sexualidad, o sobre la prevención, reforzando la concepción de que la sexualidad era algo peligroso (Morgade, 2011: 142), que necesitaba ser controlado para evitar consecuencias desagradables.

La definición de sexualidad adoptada por esta ley también apunta a detener cualquier naturalización de los roles de género que podían encontrarse antes en la mayoría de los materiales para familias y niños o adolescentes en crecimiento. Desde el nuevo enfoque interdisciplinario, argumentos como "los chicos ocupan todo el espacio para jugar en su tiempo libre. Las niñas prefieren encontrar pequeños lugares en las escaleras para hablar" debido a la "naturalidad" (CONSUDEC, 2011: 13) pierden su base. Desde la sanción de la ESI, la sexualidad se ha comprendido como una zona delimitada por una perspectiva interdisciplinaria, donde la construcción social simplemente no puede evitarse.

De esta forma, desde el jardín de infantes hasta la secundaria, se les enseña a los estudiantes que la identidad sexual es diversa, múltiple y que se debe respetar cada forma de vivirla. Si bien la ESI ha generado y sigue generando resistencias en muchos sectores conservadores, se ha ido abriendo camino en las escuelas a lo largo de los años. Es un campo de batalla abierto donde siempre podemos encontrar nuevos problemas y desafíos. Lo que no podemos negar es que la sociedad ha atravesado bastantes cambios a lo largo de los años. Creo que no sería exagerado afirmar que la ESI ha preparado el terreno para las leyes más recientes que ya

mencioné, colocando múltiples debates en la agenda pública de la sociedad argentina.

LA GENEALOGÍA PROFUNDA DE NOSOTRxs MISMXS: RECONOCIMIENTO DE DERECHOS SEXUALES

En el camino recorrido, me dirigí desde el dispositivo occidental de la sexualidad como la forma en que nuestra civilización ha entendido la sexualidad al vincularla con la identidad, a un amplio *corpus* de leyes que pretenden producir procesos de reconocimiento hacia las minorías sexuales y de género. El elemento vinculante de ambos lados de esta genealogía (parcial, por supuesto), es la lucha histórica argentina contra el terrorismo de Estado de los '70. Por lo tanto, podemos encontrar una geología profunda de nosotrxs mismxs en este proceso, que explica las posibilidades que hemos heredado, pero también muestra nuestros límites.

Si bien políticamente compongo y trabajo bajo la égida de esas leyes, estoy completamente convencido de que todas las "políticas de identidad" en materia de derechos sexuales y de género, que hemos visto multiplicarse en los últimos años, se sustentan en la estructura de conocimiento y poder que produce el dispositivo de la sexualidad. En este escenario, el relativo éxito que hemos experimentado no se debe a nuestro intenso espíritu revolucionario, sino a que nos servimos (en su mayoría sin saberlo) de uno de los dispositivos más estructurados de la civilización occidental: esto es, el mecanismo que nos empuja a encontrar nuestra propia verdad sobre nuestra sexualidad y hacer de ella una cuestión de identidad.

¿Esto devalúa nuestra lucha? Para nada. Simplemente nos da una perspectiva de cómo llegamos a donde estamos. Si queremos preservar nuestro pensamiento crítico, necesitamos comprender las geologías profundas que orientan nuestra forma de pensar. En este caso, la historia que propongo intenta encontrar el punto donde la identidad como valor a defender por una sociedad destruida se fusionó con el concepto occidental de la sexualidad como aspecto identitario, construyendo un movimiento político que se propuso cuestionar la forma en que entendemos la sexualidad.

Pero el problema del que partí continúa. El reconocimiento entró en la lógica del Estado y en nuestras formas culturales de leer y tratar a diferentes tipos de personas. Pero, ¿qué pasa con la redistribución? Como dije antes, la sociedad argentina ha soportado casi 50 años de políticas neoliberales que destruyeron cualquier tipo de sistema de seguridad social. La salud y la educación públicas están constantemente bajo ataque. Nuestros salarios se devalúan mes tras mes. Creo que debería llamarnos poderosamente la atención que la posibilidad de producir políticas de reconocimiento encuentre un límite tan tajante en la redistribución. Como dije al comienzo, la teoría crítica necesita allí introducir

una tensión a estos límites heredados. Ese es mi próximo y último paso.

RECONOCIMIENTO, REDISTRIBUCIÓN: DE LA "IDENTIDAD" AL "PARENTESCO"

Luego del recorrido realizado sobre las políticas de reconocimiento en Argentina, y habiendo identificado dónde se encuentran sus supuestos histórico-filosóficos principales, es hora de volver a adoptar un punto de vista teórico. Con los elementos que coloqué sobre la mesa hasta ahora, parece que la teoría crítica necesita realizar un movimiento en los próximos años. Continuar con nuestra obsesión por el reconocimiento podría tener consecuencias catastróficas para nosotrxs. Construir identidad a partir de las prácticas sexuales, producir un aura de respeto a su alrededor, pensar leyes a partir de allí, pero no crear ningún otro mecanismo para proteger la vida de la precariedad que se fomenta por nuestro modelo económico actual, simplemente no es suficiente. Soy consciente también de que un movimiento teórico tampoco es suficiente. Sencillamente hago mi aporte desde mi área de trabajo, bajo la expectativa de que podamos construir múltiples procesos culturales e institucionales.

Aquí, será necesario ser prudentes: no busco sostener que debemos cancelar nuestros procesos de reconocimiento. Sospecho que tenemos que ponerlos a trabajar hacia nuevos mecanismos de redistribución. Para ello se debe mantener la búsqueda del reconocimiento, pero, al mismo tiempo, se debe intervenir el hecho de que la identidad capture todo nuestro imaginario político y teórico, en vistas de traer nuevamente las discusiones en torno a la redistribución.

Después de la genealogía que construí, podemos entender la obsesión occidental por la sexualidad y la identidad como uno de nuestros síntomas más profundos. Ante este escenario, la verdad de lo que somos se confiesa en la mayor parte de la literatura *queer* como algo de lo que alardearse, o de lo que enorgullecerse, sin pensar nunca por qué necesitamos hacer, de nuestra sexualidad, una cuestión de identidad. Estoy convencido de que, de esta manera, nos hemos articulado con la primera violencia que produce sobre nosotros el dispositivo de la sexualidad.

Además de esto, la forma en que nuestros discursos políticos son capturados por las gramáticas de la "identidad" tiende a conducirnos hacia un escenario donde las libertades individuales se dibujan como el problema principal. Entender nuestras luchas por el reconocimiento como una cuestión de "libertad individual" fue, desde mi perspectiva, una de las mayores trampas neoliberales⁹. Al hacerlo, nuestra individua-

lidad se convirtió en el valor último a defender, promoviendo el deterioro del vínculo social que venimos presenciando durante los últimos 50 años. En este aspecto, las minorías sexuales que hemos desarrollado el proceso de ciudadanía sexual también hemos contribuido con aquello que nos oprime¹⁰.

Ante este problema, mi sospecha es que necesitamos producir un giro del escenario problemático que tanto los estudios de sexualidad como de género tienden a explorar. Durante demasiado tiempo ha estado ocupado por la identidad. Es hora de abandonarla. Nuestro problema como minorías sexuales y de género no es sólo la identidad. Nunca ha sido sólo identidad. Lo que la sexualidad y el género plantearon en el pensamiento occidental es el problema del parentesco. Desde mi perspectiva, lo que despierta inquietudes en occidente no es tanto con quién o cómo tenemos relaciones sexuales, sino con quién y cómo elegimos establecer alianzas, convivencias, y mecanismos de reproducción de la vida.

En esta dirección, es necesario recuperar los trabajos críticos sobre el parentesco para promover una nueva teoría crítica del parentesco, situándola como el principal problema de la especulación filosófica sobre la sexualidad y el género. De esta forma, podemos ir abandonando progresivamente la lógica de la identidad en la búsqueda de diferentes cuestiones y problemas.

Realizar esta inversión de la identidad al parentesco implica, al menos, dos cosas: una mirada retrospectiva hacia nuestras luchas históricas y, por otro lado, un nuevo conjunto de saberes propositivos.

HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL PARENTESCO: MIRADA RETROSPECTIVA

Nuestra civilización siempre ha distribuido sus privilegios a través del parentesco. Desde la Antigua Grecia hasta el Imperio Romano, el parentesco distinguía al ciudadano del que no lo es. En la actualidad, juega un papel fundamental en la preservación del patrimonio a fin de garantizar los procesos de acumulación necesarios para convertir el dinero en capital. La genealogía aquí es larga y excede los límites de este artículo. Pero lo primero que llama la atención es que el parentesco es un problema capital al que se enfrentan las minorías sexuales y de género cuando perdemos el apoyo material

que, primero, reconoce una identidad por medio de múltiples luchas y procesos. La autora incurre en estas reflexiones para su "teoría crítica travesti latinoamericana" por desconfiar de la misma forma de los procesos de "autoproducción" que caen en lógicas individualistas.

¹⁰ No digo esto en ánimo de señalar con el dedo y buscar culpas, pero sí para producir, como propone Jack Halberstam, un "archivo contradictorio" en donde no imaginemos al valiente personaje *queer* como aquél que lucha siempre contra aquello que lo quiere oprimir, sino que, ocasionalmente, termina por hacer sistema con las propias matrices que buscan oprimirlo (Halberstam, 2018: 158)

⁹ Al respecto, Lara María Bertollini (2020) insiste, en su libro *Soberanía travesti*, con no pensar a la ley de identidad de género como un movimiento individual. Por el contrario, para la autora, podemos hablar de soberanía identitaria cuando entendemos el proceso social e institucional colectivo

proporcionado a nuestra cultura por la familia y optamos por construir una nueva familia no reconocida.

Por supuesto, el parentesco es un problema que se ha explorado, tanto desde la antropología científica¹¹ como desde la filosofía. En las teorías críticas, la línea va desde los estudios de género (Haraway: 2016 Hester: 1018) hasta la teoría *queer*, el anarquismo y el marxismo. Todo esto compone un archivo valioso si queremos incursionar en una teoría crítica del parentesco. No se trata de una invención personal, ni actual. Pero la pertinencia del parentesco como problema filosófico principal para los estudios de género y sexualidad parece un escenario que aún debe ser explorado.

Como anticipé, este movimiento nos permitiría echar una nueva luz sobre procesos pasados. Quizás sea momento de comprender nuestras luchas históricas no tanto como "políticas de la identidad", sino como "políticas del parentesco". ¿No fue la lucha histórica de madres y abuelas de plaza de mayo, una lucha fundamentada en un modo específico de comprender el parentesco? Al respecto, María Marta Quintana y Mercedes Barros sostienen que:

(...) pensemos en la expresión "nuestros nietos desaparecidos", que son las nietas y nietos de todas las Abuelas, los que se siguen buscando aun cuando *el propio* haya sido restituído, o también en el proceso por el cual las Madres *socializan* la maternidad y desplazan el enunciado "mi desaparecido" hacia "nuestros desaparecidos", "nuestros 30.000", o cuando afirman "Nuestros hijos nos parieron" y se refieren a sí mismas como "hermanas". En efecto, las Madres y Abuelas desquiciaron los roles familiares tradicionales y, más subversivamente, desnaturalizaron los vínculos fundados en el *factum* de "compartir la misma sangre", convirtiéndolos en lazos políticos (Quintana y Barros, 2020: 179).

De esta manera, una teoría crítica del parentesco podría activar una mirada retrospectiva que nos permita comprender nuestras genealogías con una nueva iluminación, prestando especial atención a las formas en que tejemos alianzas, y no tanto a los modos en que nos producimos subjetivamente. La Educación Sexual integral podrá comprenderse como una política educativa que busca construir índices de hospitalidad hacia diversos grupos familiares, visibilizando el numeroso espectro de alianzas y parentescos posibles. El matrimonio igualitario podrá insertarse en esta línea. El provecho de operar este corrimiento de eje será el de priorizar la construcción de colectividad, de comunidad, por sobre la producción de una individualidad. Asimismo, nos permite tejer relaciones, apoyos, y contrapesos entre proceso que a

priori no veíamos tan vinculados. Pienso específicamente en políticas como la Asignación Universal por Hijo, que también caería dentro de lo que aquí ensayo por llamar "políticas del parentesco".

3.2. HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL PARENTESCO: NUEVOS SABERES PROPOSITIVOS

Prestar atención al parentesco nos permitiría asimismo señalar cómo las minorías sexuales, las mujeres, los afrodescendientes y todas las demás identidades que no encajamos dentro del hombre blanco-hetero-cis hemos sido colocadas, a través de las relaciones de parentesco, en lugares desfavorecidos para sufrir lógicas de extracción. La situación estructurante aquí es cómo el trabajo reproductivo se ha situado en las manos de las mujeres para producir la acumulación necesaria para que el dinero se convierta en capital. Éste también ha encontrado una mediación dineraria en las figuras de "niñeras" y "criadas", que, si bien se les pide que participen de las tareas reproductivas, por medio del parentesco, son colocadas fuera del circuito de la riqueza familiar, blindando de esta manera a la familia tradicional.

El parentesco es también lo que marca quién entra en los circuitos distributivos del patrimonio y la herencia, y quién no. De esta manera, el parentesco como administración impersonal, decide quién ingresa a este mundo con suficiente cantidad de trabajo acumulado para producir capital y quién no. Las minorías en todo el mundo tienden a ser expulsadas de los circuitos distributivos básicos del patrimonio y la herencia. Y esto convierte la posesión hegemónica de la familia en privilegios, que suelen ser disfrutados por ciertos individuos que, consecuentemente, ganan una y otra vez la carrera de la producción del valor. Ante esto, el parentesco sigue siendo el típico ausente en nuestras discusiones; ¿por qué?

De esta manera, el parentesco aparece como una forma de distribuir no solo la riqueza material sino también el reconocimiento de identidades. Por tanto, se comprende como un terreno común que puede ayudarnos a volver a juntar los problemas de redistribución y reconocimiento que el siglo XXI había divorciado. Al reconocer diferentes tipos de parentesco, diferentes formas de formar una familia, podemos encontrar nuevas formas de redistribución. De esta forma, la división que señalaba Nancy Fraser se puede solucionar al menos desde una perspectiva teórica, no negando uno de sus polos, sino asumiendo que ambos son caras de un mismo problema.

De esta manera, una teoría crítica del parentesco repetiría el esquema ya desarrollado al comienzo de este artículo: poseerá una valencia de diagnóstico, que señalará las viejas violencias estructuradas a partir del parentesco, pero también buscará una valencia propositiva. En ella, se volverá

¹¹ Resulta ineludible citar *Las formas elementales del parentesco* de Claude Lévi-Strauss como un antecedente de la problematización del parentesco a partir de sus diversas configuraciones, aunque sin el afán crítico en el sentido que propongo en este artículo.

un escenario posible imaginar y fundamentar nuevas formas de hacer parientes, que abandonen la obsesión occidental por la sangre. En definitiva, las minorías sexuales siempre lo hemos hecho, buscando la supervivencia.

Por lo tanto, las discusiones sobre nuestra forma de compartir y vivir en común, como la crianza de niñeces y adolescencias, las relaciones no monogámicas, las formas de cuidar la tercera edad o las formas de redistribuir la herencia a nivel comunitario, pueden activarse desde esta perspectiva. En cada paso, debemos tener cuidado de no olvidarnos de nuestro objetivo principal, que es tener en cuenta no solo los procesos de reconocimiento, sino también los de redistribución. A partir de este punto, podemos imaginar nuevas luchas de reconocimiento que puedan contemplar diferentes tipos de "familias", y diferentes formas de distribución de la riqueza desde ese punto de reconocimiento inicial.

En cada proceso de reconocimiento de derechos ciudadanos y sexuales que hemos presenciado en Argentina, y que compusieron la genealogía que presenté, nuestros opositores siempre expresaban su peor pesadilla: "quieren destruir a la familia". Creo que esas personas conservadoras no tenían idea de la razón que tenían. Nosotrxs, minorías sexuales y de género, sectores pobres, mujeres, afrodescendientes, todos lxs excluidos de la historia, queremos destruir la familia. Queremos matarla. Queremos acabar con sus privilegios, reconstruirlos como derechos universales. Solo haciendo esto, solo asesinando a la Familia con una "f" mayúscula, nacerán cientos de familias diferentes, diversas, extrañas y mutantes.



BIBLIOGRAFÍA

- Alcaraz, M. F. (2018). ¡Qué sea ley! La lucha de los feminismos por el aborto legal. Buenos Aires: Marea.
- Alvarez Yagüez, J. (2015). "Introducción: una ética del pensamiento". En: Foucault, M. *La ética del pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Anderson, P. (2003). "Neoliberalismo: un balance provisorio". En: Sader, E. y Gentili, P. (comp.). *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Avanessian, A. y Reis, M. (2017). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Barros, M. y Martínez, N. (2019). "Populismo y derechos humanos en el devenir masivo de los feminismos argentinos". En: *La Aljaba. Segunda época*, Vol. XXIII, 33-57.
- Boron, A. (2003). "La sociedad civil después del diluvio neoliberal". En: Sader, E. y Gentili, P. (comp.). *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bertolini, L. M. (2020). *Soberanía Travesti. Una identidad argentina*. Buenos Aires: Acercándonos Ediciones.
- Brown, W. (2017). *El pueblo sin atributos*. Barcelona: Malpaso Ediciones.
- Cano, V. (2013). "Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault". En: Cano, V. y Torricella, P. (comp.). *Judith Butler, su filosofía a debate*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 241-258.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, E. (2009). "Foucault, lector de Kant". En: Foucault, M. *Una lectura de Kant*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CONADEP (2006). *Nunca Más*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ciancio, M. B. y Gabriele, A. (2012). "El archivo positivista como dispositivo visual-verbal en mora". En: *Mora*, 18, 25-32.
- De la Higuera, J. (2013). "Estudio preliminar". En: Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Farji Neeri, A. (2020). "Transvestism and transsexuality in Argentine medical journals, 1971-1982". En: *Hist Cienc Saude Manguinhos*, 27 (2), 523-538.
- Foucault, M. (1992). "Nietzsche, la genealogía, la historia". En: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1995). "¿Qué es la Crítica? (Crítica y Aufklärung)". En: *Daimon. Revista de Filosofía*, No. 11, pp. 5-25.
- Foucault, M. (2002). "¿Qué es la Ilustración?". En: *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba: Alción.
- Foucault, M. (2002b). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1979-1980)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2011b). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2011c). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2018). *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores.
- Haraway, D. (2016). "Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chtuluceno: generando relaciones de parentesco". En: *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*, Vol. III, No. 1., pp. 15-26.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid: Egales.
- Hermo, F. (2015). *La noción de experiencia en Michel Foucault*. Tesis para optar por el título de Magister en Estudios interdisciplinarios de la subjetividad. Buenos Aires: UBA.
- Heidegger, M. (2018). *Kant y el problema de la metafísica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, I. (1999). "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?". En: Kant, I. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba Editorial.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Melo, A. (2019). "Una lectura foucaultiana en clave comparativa de las ficciones fundacionales argentinas y la literatura autobiográfica peronista". En: Raffin, M. *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*. Buenos Aires: Teseo.
- Morgade, G. (coord.). (2011). *Toda educación es sexual*. Buenos Aires: La Crujía.

Pecheny, M. y Petrachi, M. (2006). "Derechos humanos y sexualidades en la Argentina". En: *Horizontes Antropológicos*, Año 12, No. 26, pp. 43-69.

Quintana, M. y Barros, M. (2020). "El pañuelo como artefacto político: desplazamientos y disputas por la calle". En: *MILLCAYAC. Revista Digital de Ciencias Sociales*, Vol. VII, No.12, pp. 175-188.

Regueiro, S. (2013). "El secuestro como abandono: adopciones e institucionalizaciones de niños durante la última dictadura militar argentina". En: *Katálysis*, 16 (2), 175-185.

Salecl, R. (1994). *The spoils of freedom. Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*. London: Routledge.

Scasserra, J. I. (2018). "La crítica como ética del cuidado de sí". En: *Cuestiones de filosofía*, 4 (23), 25-46.

Scasserra, J. I. (2020), "Crítica, subjetividad, y neoliberalismo". En: *Revista Dorsal*, 8, 241-261.

SOBRE EL AUTOR

José Ignacio Scasserra

j_scasserra@hotmail.com

José Ignacio Scasserra es Profesor de enseñanza superior y media en filosofía (UBA), actualmente se desempeña como investigador (CONICET) en el Instituto interdisciplinario de estudios de género (UBA-FFyL) y cursa su doctorado en filosofía. Es miembro de la cátedra abierta "Félix Guattari", y del colectivo de militancia universitaria "Mariposas Mirabal" (Educación Sexual Integral).



LEALTAD VERSUS VIOLENCIA

AUTOR

Héctor Sevilla Godínez
Universidad de Guadalajara, México.

Cómo citar este artículo:

Sevilla Godínez, H. (2021). Lealtad versus violencia. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 119-130.

Artículo

Recibido 13/03/2021
Aprobado 09/09/2021

RESUMEN

En el presente texto se analizan algunas de las causas de la violencia en el ámbito social, resaltando la relación de la ciudadanía con el Estado. Además, se realizan distinciones entre tipos de violencia y se alude la importancia de encararla, sin trivializarla o normalizarla. Se ofrecen entrecruces de las reflexiones filosóficas de Lévinas y de Ricœur en torno a la violencia y se alude el concepto de lealtad, presentándolo como alternativa ante las conductas violentas. La última parte del texto ofrece diez caminos prácticos y concretos para encausar el malestar y encontrar vías de construcción para la paz.

PALABRAS CLAVE: LEALTAD; SOCIEDAD; ESTADO; CIUDADANÍA; CRIMEN

ABSTRACT

In this text, some of the causes of violence in the social sphere are analysed, highlighting the relationship between citizens and the State. In addition, distinctions are made between types of violence and the importance of confronting it is mentioned, without trivializing it or normalizing it. Intersections of the philosophical reflections of Lévinas and Ricœur on violence are offered and the concept of loyalty is alluded to, presenting it as an alternative to violent behaviour. The last part of the text offers ten practical and concrete ways to channel unrest and find ways to build peace.

KEY WORDS: LOYALTY; SOCIETY; STATE; CITIZENSHIP; CRIME

ENCARAR A LA VIOLENCIA

La violencia ha estado presente en cada etapa de la historia de la humanidad, de manera más visible a través de las guerras. La conducta bélica derivada de la expansión territorial de algunos pueblos en perjuicio de otros, las contiendas religiosas, los combates sostenidos para lograr independencia, las hostilidades arraigadas en las tradiciones culturales de unas comunidades frente a otras, las batallas implícitas en los cambios sociales, el enfrentamiento de grupos con ideologías incompatibles entre sí o la defensa derivada del legítimo desacuerdo hacia la humillación o el sometimiento, son aspectos continuos que se reiteran una y otra vez.

Cada siglo posee su cuota de sangre y está manchado de vísceras y restos humanos en descomposición, cada latido del globo terráqueo ha sido silenciado por el sonido de las armas, el estallido de los gritos, el rugido de la venganza o el sonoro rugir de un cañón. Cada existencia ha pagado su derecho a mantenerse, cada individuo se ha manifestado con violencia al menos una vez en su vida. Esto último abre el debate sobre el estado latente de la violencia en la conducta humana. No hay forma de evadir el rasguño de la violencia, no existe un pasado que no la denuncie o un futuro en el que se garantice su inexistencia.

Es irrefutable nuestro continuo encuentro con la violencia, e incluso en la más inhóspita existencia se mantiene latente la posibilidad de ser violentados o de estar expuestos a la agresión de los demás. No es una opción esquivar la violencia para siempre o negar su presencia, como queriendo creer que así deja de existir. Tal como en nuestras noches infantiles, cerrar los ojos no nos permite evadir la pesadilla. Si acaso algún osado intenta elevarse por encima de la cruda violencia leyendo textos religiosos, no logrará más que envolverse más en ella. Hasta en las narraciones de la Biblia o el Corán se encuentran narraciones violentas, muchas veces fundando, a través de ella, lo que debe ser defendido.

Sin desearlo nos topamos con las fuerzas del Estado que manifiestan violencia hacia los civiles, con asaltos de saldo sangriento, con agresiones interpersonales, con delincuencia organizada, con insultos y hostilidad doméstica, con acoso y hostigamiento laboral, con rabia en las calles y con desarmonía social. Por más que algunos lo sigan soñando, no se trata de esperar por un mundo o una sociedad pacífica y ordenada en todos los sentidos; existen casos, cada vez más numerosos, en los que la violencia es cruenta, desmedida, brutal y maléfica. De todo ello deriva la oportunidad y exigencia de comprender filosóficamente la violencia, repensarla, comprenderla y juzgarla.

No es recomendable la exposición mediática de la violencia, volviéndola objeto de reflectores; por el contrario, si bien es menester una aproximación a la violencia sin miedo a la salpicadura del dolor o la agonía, guardando el pudor y el

optimismo para otros momentos, no corresponde consentirla como un asunto *normal* o como algo irrenunciable que, por ser tan cotidiano, debe ser tolerado sin el menor atisbo de duda o cuestionamiento.

La violencia debe recibir varios tipos de abordajes, entre ellos el filosófico. Es evidente su reiteración en la vida social mediante diversas expresiones, sus devastadoras consecuencias y, en suma, su latencia en cada ser humano. No obstante, no basta con regocijarse en el dolor o en la náusea que genera, sino que es imprescindible tomar conciencia de los vacíos a partir de los cuales se funda la violencia, de las estructuras desde las que logra edificarse. Asimismo, es menester la referencia a la esperanza, una que se mantenga firme a pesar de las balas, los gritos, las bombas, el llanto y el odio.

Encarar a la violencia significa centrar la atención en ella, distinguirla y explorar sus causas. De idéntica importancia es repensar sus posibles beneficios y señalar a los beneficiarios. El mal estado del Estado es un idóneo pesebre de la violencia, en cuanto que la gesta, la propicia, la reproduce y la multiplica. En denuncia de los vínculos conceptuales entre la violencia y el Estado se abordarán las grietas que produce y el escabroso hueco en el que se erige. Con ánimo de edificación, al final del capítulo se esbozarán algunos caminos de comprensión de la violencia, clarificando senderos que coadyuvarán a la discusión filosófica sobre la misma y a las actitudes que ante ella se desprenden.

DISTINCIONES DE LA VIOLENCIA

La violencia genera efectos perjudiciales que son propiciados de manera voluntaria por un individuo o un grupo concreto. A diferencia de otros actos que generan daño, el acto violento se caracteriza por ser voluntario. Si “la violencia es búsqueda de la muerte del otro” (Parent, 1988: 14), en el término “muerte” se ubica el mayor de las laceraciones ocasionadas a otro individuo. También pueden considerarse gradualmente los daños, tal como lo enuncia Keane (2000) al entender a la violencia como una interferencia física realizada en el cuerpo de un tercero, llevándolo a distintas consecuencias que van desde la conmoción hasta la muerte.

Visto así, existe una relación consecuente entre la violencia y el daño. Hay alguien que daña y uno más, o varios, que son dañados, de modo que “la violencia impregna el sufrimiento” (Ricœur, 2006: 61). En ese sentido, Dussel (2012: 50) denomina a la violencia como una “coacción ejercida *contra el derecho* del otro”. El daño provocado de manera voluntaria recibe un señalamiento de orden moral y puede ser asociado a un impedimento de la mejora o progreso del individuo que es violentado. En su texto *El mal*, Ricœur (2006) reconoce que la violencia es un desafío para la filosofía y la teología; el filósofo francés refiere que “el mal moral (...) designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación” (p. 24). A partir de

una representación similar se elaboró la idea de los derechos humanos, es decir, de los que todo individuo merece por el hecho de existir como humano. Una objeción particular ante tal enfoque la ofrece Baudrillard (1997) al referir que “solo existe *derecho a la palabra* si la palabra es contemplada como la expresión *libre* de un individuo” (p. 95); visto así, la violación al derecho de otro hombre consiste en socavar o disminuir su legítima expresión. Por contraparte, si la paz es un derecho, éste ha sido violado de distintas formas en la mayoría de los casos.

Otro tipo de violencia, menos denunciado o percibido, está presente en el ejercicio de la filosofía. Esto acontece cuando se silencian pensamientos filosóficos genuinos en nombre de la supremacía del enfoque eurocéntrico. En ese tenor, cabe denunciar “la mundialización instaurada desde el denominado *Descubrimiento de América*” (Bonilla, 2010: 15). Visto así, “la filosofía de la violencia no debe olvidar jamás la violencia de la filosofía” (Wood, 2005: 27).

Tal como corresponde a la filosofía realizar una demarcación entre lo mítico y el pensamiento, entre la *doxa* y el conocimiento racional, también les pertenece la misión de indagar sobre los finos ligamentos, matices y límites del razonamiento mismo. Una denuncia de ese tipo la refiere con claridad Zambrano (2004) al enunciar la colonización de la razón y el abuso instrumentalista que se realiza al reducir los alcances de la palabra y la poesía.

La violencia en la filosofía o en la cultura es evidente en el aislamiento del que ha sido objeto el contenido reflexivo de varias culturas que han sido menos favorecidas por la exposición o la aprobación filosófica, padeciendo la disminución de su valor y el arbitrario juicio de la descalificación. En algunos círculos académicos, pretenciosos y saturados de alcurnia, es consabido el escrupuloso desprecio a toda consigna que no rinda pleitesía a la reinante delimitación que excluye todo lo que emita algún aroma místico, étnico o metafísico.

También hay violencia cuando se obliga a un ser humano a incluirse en las costumbres o modalidades que reinan en las sociedades actuales. El criterio personal es mermado cuando se fuerza un modelo de vida, se obliga el seguimiento de un enfoque ante la existencia o se impone a toda costa la aceptación de un credo determinado. Esta vorágine de imposiciones se sustenta en un agudo modo de descalificación que al reiterarse se asume como algo *normal*. Extinguir la violencia no requiere del exterminio de las religiones, pero sí la moderación prudente del proselitismo. En ello existe coincidencia con Lévinas cuando dijo en una entrevista lo siguiente “puedo aceptar una teología para mí, pero no tengo el derecho de proponérsela a los demás” (Guwy, 2008: 24).

Un modo alterno de violencia se muestra en la explotación laboral, la cual reduce a hombre y mujeres hasta ser meros instrumentos del enriquecimiento de quienes poseen monopolios y empresas. Esto no es responsabilidad exclusiva de los opresores, puesto que su privilegio también es otorgado por aquellos que consienten la opresión. El obre-

ro que se asume soberano de sí mismo, suponiendo que ha elegido sus excesivas cargas de trabajo en vistas de su prosperidad, se equivoca al justificar su tenue esclavitud. Además, “el exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en auto-explotación. Esta es más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad” (Byung, 2012: 20). Resulta irónico que la sensación de libertad se inserte en las condiciones esclavizadoras que mantienen pujantes al comercio y a la industria.

De lo anterior deriva que todo humano se encuentra en condición de vulnerabilidad, lo cual nos convierte en sujetos-objetos de violencia. El manto de la violencia no solo nos cubre al ser víctimas de quienes se escudan en ella, sino mediante la opción de convertirnos en victimarios. A una conclusión similar llegó Lévinas al asegurar que uno “jamás ha estado libre respecto del otro” (Guwy, 2008: 24).

A contrapelo de estas consideraciones sobre la violencia, existen otras que son apropiaciones equívocas. Un ejemplo de ello es la confusión entre terrorismo y violencia. Si bien el terrorismo requiere de la ejecución de la violencia para hacerse presente, no por ello pueden igualarse entre sí. El primero supone una estrategia para causar un estado de conmoción social, muchas veces por intenciones políticas o en función de destruir el orden; la segunda se sujeta a conductas particulares que no requieren de un objetivo global para ser realizadas. Williams (2010) acota, por ejemplo, que “los sucesos que acontecen en México no son terrorismo, sino violencia del crimen organizado llevada a nuevas profundidades” (p. 16).

Tampoco puede equipararse a la violencia con la presencia del mal, ya sea abstracto, tangible o sustancial. Es pertinente la aseveración de Ricœur (2006) en cuanto que el mal también puede ser visto como “aquello que no debe ser y que la acción debe combatir” (p. 44), lo cual coincide con lo que debe hacerse contra la violencia, pero sin equiparar a la violencia con el mal. De hecho, “sólo el pensar filosófico excluye cualquier fantasía de un mal sustancial” (Ricœur, 2006: 36). Por su parte, resulta pretenciosa la opinión de Kushner (1980) cuando denuncia que “nuestra libertad moral de elegir (...) no tendría sentido si no fuéramos en realidad libres para hacer el mal” (p. 22). Debe considerarse que la violencia es ejecutada a través de un filtro que la presenta como algo deseable. La pauta dicotómica de lo bueno y lo malo no es tan simple como para afirmar que cualquier acto puede ser sometido a la etiqueta moral que elijamos. Tal como no puede equipararse a la violencia con el mal, no es admisible considerar la opción por la violencia como una elección por el mal.

Partiendo de la óptica de Kushner se deriva que la violencia es injusta, porque en su dicotomía de bondad y maldad, la violencia ejercida al bondadoso es injusta. No obstante, de semejante regla surgiría la controvertida justificación de ejercer la violencia contra los que consideremos malvados. Se mantiene irresuelta la vía para determinar la bondad y la

maldad en los humanos más allá de sus actos. La violencia, vista como injusticia, requiere de un parámetro consensuado y universal de lo que es justo; debido a lo distante de tal premisa, no hay juicio que esté exento de parcialidad.

Si consideramos que “fue voluntad de Dios darnos un mundo con leyes naturales que no establece excepción para la gente de bien” (Kushner, 1980: 22), resultaría que Dios mismo sería injusto. La argumentación para escapar de tal contradicción ha consistido en afirmar que la violencia es una prueba que la persona bondadosa debe tolerar. A pesar de lo complejo de tal opción, salvo para aquellos que se han acostumbrado a poner la otra mejilla, está claro que forzarse a la no-violencia, a la no-respuesta, a la no-denuncia y a la no-defensa en nombre de la absoluta tolerancia también resulta violento. Es ruin, como asevera Degregori (1973), proponer la no-violencia violentamente.

La violencia tiene cierto vínculo con la vileza o la infamia, pero a diferencia de éstas últimas, que “consisten en la incapacidad de oponer resistencia a un impulso” (Byung, 2012: 33), supera y recrea el impulso, apoyándose en él. Comparada con la sed, que conlleva la necesidad de ser saciado sin que por eso sea igual al líquido con el que uno se sacia, el origen de la violencia no tiene igualdad con la conducta violenta en sí. Es por esto que la violencia no puede ser admitida como una categoría consustancial a lo humano o un aspecto innato. Verlo así sería tan erróneo como igualar el acto de tomar líquidos con la sed y las condiciones que la provocan. Algunos consideran que las ideaciones que anteceden a la violencia son naturales y espontáneas, pero no son equiparables con la materialización de lo ideado.

En cierta consonancia con la ideación agresiva es procedente señalar la cada vez más notoria simpatía por la violencia. Basta con observar de manera diligente para notar que la violencia es combatida e idolatrada al mismo tiempo. Se dice que es conveniente rechazarla, pero se habla de ella, muchas veces con minucioso detalle, hasta el hartazgo; se señala a la paz como la meta, pero se reitera el conflicto. Existe una tendencia, cada vez más creciente, a rendir culto a la violencia a través de los medios de comunicación, enalteciéndola como si fuese algo digno de emular, atribuyéndole poder o autoridad al violento. La idolatría consecuente la ofrecen varias familias mientras observan en el televisor alguna serie que ensalza al narcotráfico, presentando una imagen heroica de los delincuentes que es admitida sin la menor objeción crítica por los espectadores. Todo esto apunta a lo que concluye Litke (1992): “La violencia es fascinante. Todos la condenan y, sin embargo, aparece en todas partes. Nos atrae y, a la vez, nos horroriza” (p. 161). No es de extrañar que la actuación violenta tenga protagonistas en los diversos sitios y ámbitos que cada uno ocupa.

Ante las concepciones equívocas de la violencia es urgente retornar a la criticidad y consolidar un pensamiento concreto que permita distinguir entre la violencia, la fuerza, la denuncia, la defensa y el coraje fructífero.

CAUSAS DE LA VIOLENCIA

Conviene ser cauteloso frente a las voces que sugieren enfrentar a la violencia de manera inmediata, a costa de lo que sea e incluso siendo violentos. Por principio de cuentas debe distinguirse si entendemos a la violencia como aquello que debe enfrentarse o como el síntoma de un problema mayor, una causa o detonante recurrente que debe ser clarificado. En estas líneas se mantiene la segunda de las posiciones, la de comprender a la violencia como evidencia de deterioros multifactoriales que urge atender. Aun así, enfrentar a la violencia no implica la condena de todo tipo de manifestación violenta, sino, dada la situación, de aquella que resulte perjudicial para los intereses de los ciudadanos.

Aquello que detona la violencia debe averiguarse de manera sistémica. Bergman (2012) refiere que “lo que debe examinarse es el contexto social, político, económico y cultural para explicar las explosiones de violencia” (p. 72). No obstante, un análisis de este tipo requiere de aproximaciones metodológicas que superen la mera estadística, los porcentajes o las cifras, por lo que la situación se agrava si no consideramos “los escasos estudios que analizan de fondo las causas de la violencia de una manera más cualitativa” (Gutiérrez, Magdaleno y Yáñez, 2010: 114). Contamos con datos respecto a la violencia, pero la pregunta central debe dirigirse a las causas de la misma en torno al tejido social que propicia la red que la sostiene. Con tal óptica, también conviene detectar la profundidad y brutalidad de la violencia imperante.

Suelen acontecer cuatro factores dinámicos que sostienen el caldo de cultivo del que surge la violencia: la invalidación, la indiferencia, la inequidad y la humillación. Enseguida se exponen cada una de ellas: *a)* cuando la conducta de un sujeto, sin importar el contenido de la misma, es calificada como nula, insuficiente e inadecuada, de manera constante y reiterada, nos encontramos ante una *invalidación*; *b)* cuando lo que la persona aporta u ofrece no sólo no es aprobado sino que no recibe la atención para ser evaluado, se patentan la *indiferencia*; *c)* en los casos en los que la plataforma de oportunidades de desarrollo muestra diferencias abismales entre unos sujetos y otros, implicando una desventaja insoslayable para algunos de ellos, aludimos a una situación de *inequidad*; *d)* cuando en un grupo se denigra u ofende a uno de sus miembros, exponiéndolo frente al grupo en repetidas ocasiones, apuntamos a la *humillación*. La aparición de cualquiera de estos elementos resulta ocasión de la reacción violenta, no de manera automática, sino como derivación de una constante exposición al factor detonante. El sujeto que experimenta invalidación, indiferencia, inequidad o humillación acentúa en sí un vacío que, al no ser aprovechado para elaborar nuevos significados, deviene en estado situacional del que brota la violencia hacia otros o hacia sí.

Uno de los aspectos que incita la reacción violenta es la sensación de estar ausente del ejercicio del poder. Sentirse invalidado, indigno de atención, excluido o humillado, provoca cierto apego hacia la consumación de la venganza. De acuerdo con Parent (1988), "la palabra nos da el poder, quien la tiene controla su entorno. La impotencia en la comunicación conduce a la apatía y no es el exceso de poder el que desemboca en la violencia, sino su ausencia" (p. 12).

Las desigualdades favorecidas por un gobierno poco vigilante de la equidad de la ciudadanía y transigente con la infraestructura de dominación empresarial provocan reacciones violentas. En ese sentido, "las estrategias de acumulación consecuentan prácticas violentas bajo la figura del despojo, explotación y dominación" (Márquez, Delgado y García, 2012: 192). No se trata de una búsqueda de reivindicación económica, sino de una lucha por la autorendición, una vez que, justamente, se ha perdido la confianza en cualquier tipo de salvación. Bowden (2010) considera que no es usual que la violencia sea vista como un camino para el beneficio económico, sino como una veta para la afirmación de la identidad previamente nulificada.

La violencia deviene en sensación de valía para el desvalido, en vivencia de aparente poder para el débil, en validación de la propia regla para quien no ha sido protegido por las leyes. Esta engañosa vitalización es obtenida, de manera irónica, con la privación de la vida ajena, pero el sosiego se dibuja con frágiles trazos cuando se es dador y creador de caos. Al saberse temido, el violento adopta una identidad que antes no tenía o que es más reconocida que la anterior. La violencia robustece de manera imaginaria el poder y es asimilada como un ajuste de cuentas en el que la víctima no tiene rostro, pero representa a quienes fueron inconsecuente con los intereses del delincuente. Imponerse o evitar ser sometido es una alternativa funcional para hacerse ver y frenar la exclusión, pero se vuelve un problema al convertirse en delito o mancillar los derechos ajenos.

Cuando operan sin límite alguno, la inequidad y la indiferencia provocan el uso de la violencia como estrategia de afrontamiento. Tras no lograr acuerdos o no alcanzar negociaciones oportunas, la violencia es la más indeseada de las consecuencias. En tales disyuntivas, "la violencia es un instrumento de dominio e imposición" (Bergman, 2012: 66). Es por este y otros argumentos que Pinker (2014) propone debatir si la violencia consiste en un rasgo de la naturaleza humana. Tal planteamiento merece una mirada tanto filosófica como ontológica. De acuerdo con Ricœur (2006), "ya no se puede preguntar de dónde viene el mal, sino de dónde viene que lo hagamos" (p. 44). Cabe cuestionar qué entendemos por naturaleza humana. Arendt (2003) resolvió esta encrucijada, al menos en parte, señalando que conviene más hablar de condición humana situada que de naturaleza humana.

En ese orden de ideas, la naturaleza humana consiste en estar *depositada* en un organismo vivo y con las predisposi-

ciones inherentes a los procesos de adaptación a un contexto o sistema particular. Aun los que parecen desadaptados, por pensarse distintos, son parte del sistema en el que habitan aquellos de quienes intentan distinguirse. Así, los grupos delictivos y violentos se acoplan al sistema siendo reactivos al mismo; en ese tenor, su accionar los relaciona ineludiblemente con el sistema. Esto no incluye la conclusión de que el Estado es el culpable rotundo de la violencia, como tampoco es óptimo aludir que la elección por la violencia es producto de deliberaciones del todo individuales y subjetivas. Cada una de las instituciones que conforman el Estado, así como las elecciones que son realizadas por cada individuo, no han logrado favorecer estructuras sociales en la que prevalezca la colisión de alternativas para solucionar los conflictos derivados de un tejido colectivo deficiente.

La violencia es una reacción detonada por el entorno, más que una exposición de la naturaleza. No puede ser connatural porque el individuo requiere de otro con quien actuar de manera violenta. A distinción del hambre, que puede ser experimentada por cualquier individuo sin necesidad de estar rodeado de otros de su especie, la violencia requiere de otro-alguien a quien violentar. En algunos casos, la reacción de defenderse ante el agravio ajeno es espontánea, pero siempre acontece en un plano colectivo. Tampoco hay un rasgo natural en el conflicto, el cual existe de manera contingente o como derivación de la socialización. Si bien la apertura, como carácter de lo humano hacia lo externo, pudiera catalogarse como natural, de ello no se desprende que la violencia lo sea, más allá de acontecer a propósito de dicha apertura. De manera inversa, tampoco puede afirmarse sin sombra de duda la naturalidad de la bondad. Las nociones cotidianas de bondad o maldad, cuando son vistas como derivación de la naturaleza humana, son fantasías derivadas de pensamientos maniqueos insertos en personas deseosas de certezas. En tal catálogo podría incluirse la "afirmación de una bondad inicial de la naturaleza humana" (Guwy, 2008: 23).

La exposición ante el otro produce vulnerabilidad, por ello es aceptable defenderse ante la humillación o redimirse ante el señalamiento público, la desaprobación o la ofensa. La ingenuidad de esperar conductas malélicas en un recién nacido es proporcional a la suposición de que su carácter inicial, más bien amorfo en sentido moral, es suficiente para exigirle una existencia pura y libre de mancha. Tampoco es defendible la idea de una maldad natural que impera anidada en la naturaleza humana, porque su expresión es antecedida más por la exposición y la vulnerabilidad social que por el carácter ontológico de lo humano.

Para Hobbes (1980), las relaciones humanas están vinculadas con el ejercicio del poder, justo por el carácter insaciable de nuestra necesidad de afirmación. Deseamos obtener lo que anhelamos, pero en el camino del merecimiento fundamos la influencia del poder y, en algunos casos, de la violencia. La insatisfacción y el tedio disponen al ejercicio autoritario del poder, de la violencia y el control. De

tal manera, la violencia es una hijastra de la inconformidad, la cual surge del deseo incumplido. Hobbes (1980) refiere que “no existe la tranquilidad perpetua del espíritu mientras vivamos en este mundo, porque la vida en sí no es más que movimiento y no puede haber vida sin deseo” (pp. 129-130).

Los budistas han subrayado desde hace milenios que el desapego podría ser uno de los caminos para desvanecer el apetito por la destrucción. Contrario al desarrollo de conciencia pregonado por los *bodhisattvas*, en nuestras sociedades se ha impuesto el enfoque centrado en lo tangible, el interés por el poderío económico a costa de todo lo demás. En semejante orden de ideas, “la violencia forma parte de la desmesura culpable de la que somos capaces en nuestra progresión personal y colectiva hacia la madurez humana” (Cauchy, 1992: 204).

Otro de los riesgos de la indiferencia es obsesionarse, de manera compensatoria, con la distinción y supremacía ante los demás. Evidencia de ello es el racismo y otras formas de discriminación, todas ellas manifestaciones de violencia social. Baudrillard (1997) denunció que “el racismo carece de fundamento en su pretensión biológica, pero, al objetivar la referencia racial, revela la tentación lógica que está en el centro de todo sistema estructural: la fetichización de la diferencia” (p. 139). Es muy probable que un racista discrimine sin detenerse a considerar que “la alteridad no es diferencia” (Baudrillard, 1997: 136).

En suma, cada una de las causas referidas podría obtener una significación distinta mediante una vivencia más responsable y eficiente del vacío o la carencia. El uso útil que podría darse a cada una de esas latentes advertencias requiere de sensibilidad y capacidad de asombro. Privar de la vida a un individuo representa un acto de ceguera ante la maravilla de la existencia ajena. En el lado opuesto a la óptica del asombro, tan necesaria para la reflexión filosófica, está el aburrimiento que impera en la sociedad por no saber detenerse a contemplar los detalles (Byung, 2012). Esto nos ha conducido a la desatención del otro, a su descuido, a volverlo lejano y ajeno. La nula consideración hacia los sentimientos ajenos y la ceguera ante la dignidad del otro facultan la violencia.

LEALTAD SOCIAL EN ÁMBITOS VIOLENTOS

La lealtad social es lo que sustenta la responsabilidad al constituir su esencia e impulso. Por ello, conviene fusionar la lealtad sustancial con la práctica responsable. Somos leales a la sociedad cuando nos interesamos en conocer la situación de la comunidad en la que estamos arraigados, buscando alternativas de colaboración que beneficien al mayor número de personas posible, de acuerdo con las condiciones de nuestra existencia. Semejante lealtad implica vincularse con los grupos sociales, propiciando vetas de desarrollo para la ciudadanía; todo esto nos exige conocer el pasado de la ciudad o del país y reconocer su potencial de mejora.

Es obvio que las sociedades no están constituidas en su mayoría por individuos desarrollados o dotados con el más alto nivel de conciencia, de modo que la lealtad social se erige en función de la carencia, a partir de las limitaciones que muestra la ciudadanía. Es más sencillo ser leal a una sociedad en la que todos cumplen responsablemente con su labor u ofrecen su talento para la construcción de una comunidad más justa y equitativa; no obstante, incluso en los casos de sociedades problemáticas, la pobreza, la violencia o la ignorancia son factores que ofrecen una oportunidad de mejora y determinan el grado de compromiso que los ciuda-

danos comparten. Enseguida se ofrecen algunos puntos de partida para enfrentar la violencia. En todos los casos se alude tanto a la violencia personal como la social.

CONTACTAR CON LOS HECHOS

La negación de la violencia es un primer obstáculo para enfrentarla y encontrar una solución. Más que alejarse o cerrar los ojos con indiferencia, corresponde contactar con los hechos violentos y reconocerlos para así, desde el núcleo del problema, promover soluciones. Resulta primordial evitar el optimismo ingenuo, la soberbia del que cree que no pasa nada o la ignorancia de quien afirma que no existe ningún problema. Se requiere sosiego para transitar por el denso y oscuro territorio que deviene tras la ruptura de los cuentos de hadas llenos de fantasías y bienestar. En palabras de Baudrillard (1997), “el mundo está tan lleno de sentimientos positivos, de sentimentalismos ingenuos, de vanidad canónica y de adulaciones serviles que la ironía, la burla, la energía *subjetiva* del mal son siempre las más débiles” (p. 117). Cabe ser irónico y deshacer las barricadas que no nos dejan ver.

Contactar con los hechos nos obliga a centrar la mirada en lo tangible, sin desviarla mediante la promesa de mundos futuros que nos esperan, tras morir, repletos de armonía. No basta con evadir los acontecimientos violentos de nuestra propia vida o del entorno social que nos circunda, sino que es oportuno disponerse a mirar la proximidad de tales situaciones. En tal óptica, “la significación en tanto que proximidad es, de este modo, el nacimiento latente del sujeto” (Lévinas, 2003: 215). La formación del individuo y la construcción de su identidad están vinculadas con su apertura al contexto que lo rodea. Esto abre las puertas de la significación, de la cual procede la justicia y la conciencia.

A pesar de que suele pensarse que Lévinas centra su ética en un orden divino, en realidad nunca evade los hechos. Refiriéndose a su propia experiencia, Lévinas expresa de sí lo siguiente: “El hecho de que, sin pronunciar la palabra *Dios*, yo me encuentre en la bondad, es más importante que una bondad que viene simplemente a tener lugar entre las recomendaciones de una dogmática” (Guwy, 2008: 26). Por ende, contactar con los hechos es preferible que evadirlos mediante un planteamiento doctrinal.

VIVENCIA DEL VACÍO

El contacto con los hechos nos permite notar que no concuerdan con nuestra expectativa o nuestra idea de orden, de lo cual se desprende una incómoda experiencia de vacío. No obstante, no debe negarse contraste existente entre lo deseado y lo sucedido, así como entre lo que se quiere y lo que se vive. La vivencia del vacío, sin enfrentarlo o negarlo, nos prepara para la búsqueda de alternativas y estrategias de solución.

La sensación de vacío que se suscita al evidenciar la violencia nos debe conducir a mirar las reformas implementadas en los países en los que se ha logrado obtener cierta estabilidad social. No obstante, la implementación acrítica de las reformas de otros países pierde de vista que estas han funcionado en otros contextos sociales e ideológicos. Si bien es cierto que la adopción puede ser un camino, resulta más recomendable realizar adaptaciones. Mejor aún, la creatividad deberá conducirnos a elaborar estrategias originales y

promover su práctica e implementación. La copia de recetas externas o la ciega acogida de las inventivas extranjeras pueden redituarse una especie de placebo ante el vacío, pero sólo de manera temporal.

MANTENER LA ESPERANZA

Antes se expresó la necesidad de no centrarse de manera exclusiva en la esperanza de un mundo futuro más allá de lo terrenal. Sin embargo, eso no supone que erradiquemos la esperanza tangible o alimentar la utopía de un mundo mejor, con ciudadanos centrados en el bien común. Así, “para lo poco de humanidad que adorna la tierra es necesario un aflojamiento de la esencia en segundo grado: la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en cada instante por causa de esta misma justicia” (Lévinas, 2003: 268); para ello se requiere de paciencia y reiterar la esperanza, por más que parezca que se avecina su eventual desaparición.

La expresión artística, el fomento de las manifestaciones creativas y la elaboración de instancias que permitan el desarrollo de la sensibilidad ante los acontecimientos son maneras de mantener la esperanza. Mientras exista un artista y un público que acoja sus expresiones, existirá una utopía, un motivo para mantenerse en la lucha. La sensibilidad necesaria para expresar y captar al arte nos conduce a la conciencia de la presencia del otro, de su importancia en el mundo y del sentido de cohabitar una sociedad que, a todas luces, se presenta tantas veces como un espacio hostil.

BUSCAR EL ORIGEN DE LA VIOLENCIA

Se trata de comprender a la violencia más que arder en deseo de eliminarla sin saber qué es lo que nos transmite de la situación o del sistema en el que vivimos. Si logramos percibir que la violencia es un síntoma, podremos considerar su utilidad y así aprender de su manifestación. Con lo anterior no se propone promover la violencia o favorecer su permanencia, sino considerarla como un indicador oportuno que nos ofrece pistas ineludibles sobre la falacia de nuestros sistemas e instituciones, sobre la precariedad de nuestra forma de interactuar o sobre la ideología que se ha instaurado en la ciudadanía. Por ende, al identificar aquello que no funciona como esperamos, podemos inducir una alternativa de mejora.

Por el contrario, cuando sólo nos centramos en reaccionar animosamente apasionados por el deseo de hacer la “guerra a la violencia”, permanecemos en el ámbito pragmático, perdiendo la oportunidad de indagar en el origen del problema. Actuar con furor, sin prudentes ejercicios de discernimiento previo, atrae consecuencias indeseadas. En su ensayo sobre el mal, Ricœur (2006) distingue la intención de la acción y la especulación. De tal modo, advierte que “la mirada se ha vuelto hacia el futuro, por la idea de una tarea que es preciso cumplir, réplica de la de un origen que es preciso descubrir” (p. 60). Repensar la violencia, por tanto,

responde a la necesidad de apaciguarse un poco antes de tomar acciones premeditadas y beligerantes.

REPENSAR LA VIOLENCIA

En su obra *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche alude la importancia de aprender a mirar, pensar y expresarse, tanto oralmente como por escrito. Esto es contrario a la costumbre de reaccionar de manera intempestiva. Es oportuno meditar en torno a las cosas, más que tomarlas a la ligera. Así como es preciso ejercer una honesta racionalidad para desterrar a los ídolos, es menester una acentuada determinación para hacer frente a la violencia.

Arendt consideró que pensar es un acto complejo, mucho más que solo reaccionar o seguir órdenes. En ese sentido, “contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico” (Arendt, 2003: 348-349). Más allá de intentar erradicar la violencia, conviene analizar si nuestra oposición es violenta y tiránica ante las manifestaciones de los demás. No se trata de permitir la destrucción que otros generan o de suavizar nuestra mirada ante su indolencia, pero debemos cuidar que la reacción envalentonada no conduzca a la proliferación de aquello que buscamos disminuir. Según Lévinas (2003: 259), a los occidentales no les corresponde el rechazo a la violencia de forma automática y reactiva, sino la pregunta concienzuda y responsable que permita evitar la institucionalización de la violencia.

CAMBIO CULTURAL Y RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS SOCIALES

La lucha contra la violencia es de larga duración, de tal modo que solo será exitosa si logra centrarse en la modificación del orden social. Visto así, es urgente gestar “un cambio cultural donde la ciencia, la tecnología y la educación estén volcados, no a la formación selectiva de capital humano abocado a la maximización de ganancia, sino al objetivo de garantizar con dignidad la producción y reproducción de la vida humana en un ámbito natural y sano” (Márquez et al., 2012: 193). En tal sentido, la reconfiguración conceptual de los códigos simbólicos desde los cuales interpretamos la realidad es una veta imprescindible para la promoción de nuevas condiciones sociales.

Para Žižek (2009), la encomienda reflexiva no debe nublarse en función del horror que nos provoca la violencia y la embestida voluntaria que hacemos contra ella sin permitir su efecto didáctico. De acuerdo con el filósofo esloveno, “el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que nos impide pensar. Un análisis conceptual desapasionado de la tipología de la violencia debe por definición ignorar su

impacto traumático” (Žižek, 2009: 12). Por tanto, la resolución de conflictos sociales requiere que hagamos una pausa para elaborar tácticas sensatas que la favorezcan. En el análisis realizado por Parent (1988) se alude que “para el joven Marx y para los precursores del marxismo, los problemas de la paz y de la guerra se resolverán cuando los conflictos sociales, que son los fundamentales, encuentren su solución” (p. 16).

ACCIÓN ÉTICA Y POLÍTICA MÁS QUE METAFÍSICA

La especulación metafísica nos permite clarificar el orden de las cosas y relacionarlo con la situación del mundo; no obstante, en lo que corresponde a la resolución directa de la violencia, es oportuna y más eficiente la acción ética y política. De tal modo, “sea ética o política, toda acción que disminuya la cantidad de violencia ejercida por unos hombres contra otros, disminuye el nivel de sufrimiento en el mundo” (Ricœur, 2006: 61). Visto así, no es justificable esperar que otros, o un gran Otro metafísico, resuelva los problemas sociales que han germinado a través de siglos de descomposición estructural.

La mayoría de las acciones realizadas por cada persona están fundadas en lo que Fromm (1980) refirió como “interés propio”; no obstante, a diferencia del interés del verdadero yo, el primero se centra en la apariencia de lo que uno desea, pero no en lo que se busca de fondo. A cada persona le interesa lograr pertenencia y, en ese afán, se recibe una programación social para hacer cosas que, según lo aprendemos, merece la pena hacer. De manera consecuente, “viviendo en medio de una economía mercantil, [la persona] se siente como una mercancía” (Fromm, 1980: 150). Enfrascados en tal ámbito y circunstancia, la acción ética consiste en reconsiderar aquello que cada uno cree que desea, en buscar el auténtico y más intrínseco interés personal. La acción política que deriva de ello consiste en promover y reconocer el derecho individual de indagar por lo que es mejor para uno mismo, siempre y cuando tal intención no consista en la destrucción del otro.

Ni siquiera las acciones éticas y políticas subsisten por sí mismas, no son autosuficientes. Es necesaria la acción filosófica para determinar, tras el discernimiento oportuno, la calidad de los argumentos y silogismos detrás de las conclusiones sobre lo que debe hacerse. Es importante mantenerse crítico ante las propias decisiones y ser congruentes con lo que se elige. De tal forma, “la filosofía no se separa del escepticismo, que la sigue como una sombra que es ahuyentada para encontrarla de nuevo en su camino” (Lévinas, 2003: 249). A su vez, Ricœur (2006) nos invita a que “antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníaco del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal” (p. 61). Tal actuación surge de la lealtad social.

LEALTAD SOCIAL Y COMPROMISO PERSONAL

No hay forma de mantenerse leal a la sociedad si no se ha adquirido y desarrollado un profundo compromiso perso-

nal con la mejora y con la eliminación de rasgos destructivos en uno mismo. Visto así, “quizá la pregunta apropiada no sea ni la teológica ‘¿cómo Dios pudo permitir que esto suceda?’, ni la moral ‘¿qué hice yo para merecerlo?’, sino la práctica ‘¿qué hago ahora?’” (Kushner, 1980: 25). En ese sentido, en la misma medida en que los ciudadanos asumen su propia responsabilidad son conscientes de la importancia de su lealtad con los demás. Para Lévinas (2001), lo esencial de la conciencia humana consiste en reconocer que “todos los hombres son responsables unos de otros” (p. 133).

La responsabilidad hacia uno mismo y los demás implica canalizar la propia energía hacia lo que debe ser reelaborado. Por tanto, la superación de la destrucción, de la pereza o de la desinformación requiere de nuevas estructuraciones, trabajo disciplinado y disposición para el aprendizaje. La búsqueda de conocimiento es un baluarte elemental en la práctica de la lealtad social. No obstante, algunos individuos requieren de más tiempo para lograr ser responsables de sí mismos, de modo que la espera se vuelve interminable. No hay forma de garantizar que la ciudadanía se responsabilice de sí, pero la disciplina y la tenacidad de algunos es testimonio para quienes no comparten esa cualidad. No habrá responsabilidad colectiva si no se forja al menos una tenue fraternidad.

CONSTRUCCIÓN DE FRATERNIDAD

Lévinas manifestó que en la fraternidad es posible encontrar la libertad. Sin embargo, la disposición al encuentro con el otro no ha sido más utilizado que la descalificación. De nada sirve juzgar a los demás si en la propia conducta no se manifiesta el progreso. La justicia se convierte en abstracción inapropiada cuando sus resultados son efímeros y está sostenida en la arbitraria y alevosa intercesión de los gobiernos corruptos.

La responsabilidad puede construirse de manera sólida si logra ser instaurada como actitud de correspondencia en las comunidades que comparten una meta colectiva. Por el contrario, en los países que se encuentran divididos entre sí, sangrantes hasta la médula por la discriminación y el odio, no existen garantías de que logre edificarse la lealtad nacional. Si aún confiamos en el efecto social curativo de la responsabilidad particular, necesitamos promover la cohesión de la ciudadanía y la equidad.

Cuando los discursos en torno a la paz están desarraigados del dolor del pueblo se convierten en mera palabrería que distrae la atención y aleja la mirada de los urgidos de sosiego. No se trata de mantener la ilusión de los que están ahogados por el caos de la tempestad nacional y anhelan una redención axiológica o un despertar de conciencias advenido por una especie de “nueva era”, se requiere compromiso y estrategias concretas. El compromiso es casi de tinte heroico: construir fraternidad con el diferente, encontrar puntos de unión, aspectos en común, factores de cohesión, dimen-

siones de interacción equitativa y, en suma, favorecer el encuentro con la mutua vulnerabilidad.

HEROÍSMO

La lucha contra la violencia implica una actitud heroica, la propia del que sabe que “la responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*” (Lévinas, 2003: 54). A su vez, Zimbardo (2014: 575-578) señala doce tipos de heroísmo: militar, civil, religioso, político, mártir, directivo, explorador, científico, samaritano, resiliente, burocrático y denunciante. En todos ellos se encuentra el acto heroico. La superación de la violencia, o lograr que su presencia propicie menor daño, coincide con cualquiera de ellos.

El acto heroico se encuentra en los distintos actos que se han mencionado en este último apartado: *a)* contactar con los hechos, permitiendo la consecuente vivencia del vacío; *b)* mantener la esperanza o alimentar la utopía; *c)* sostener la ecuanimidad para indagar por el origen de la violencia y repensarla; *d)* ir más allá del ejercicio comprensivo y enfocarse en el cambio cultural y en la resolución de conflictos sociales, comenzando por el propio cambio y la violencia ejercida; *e)* proceder de manera ética y política para sostener la lealtad social; *f)* construir fraternidad a pesar de las diferencias. El heroísmo es la pieza de sinergia de todos los aspectos previos y es uno de los aspectos que con mayor urgencia necesita ser promovido. Desde luego, el heroísmo se sustenta en la honorabilidad personal.

El humano no es violento por naturaleza, aun considerando que es una de sus manifestaciones constantes. La violencia por la violencia es propia de una especie de *homo violentus*, pero no es correcto englobar lo humano con tal término. Tras constatar que la violencia tiene un motivo particular en cada caso, no puede ser señalada como un elemento sustancial de la naturaleza, si bien es una derivación latente que se detona en la condición de vulnerabilidad del hombre y la mujer que por su naturaleza ineludible están abiertos al mundo social.



REFERENCIAS

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Paidós.
- Baudrillard, J. (1997). *La transparencia del mal*. Anagrama.
- Bergman, M. (2012). La violencia en México: algunas aproximaciones académicas. *Desacatos*, 40, 65-76.
- Bonilla, B. (2010). Filosofía y violencia. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 38, 15-40.
- Bowden, C. (2010). *Murder city*. Nation Books.
- Byung, C. H. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Cauchy, V. (1992). Las sociedades contemporáneas y la violencia original. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 132, 197-204.
- Degregori, P. (1973). *La "no-violencia" violenta*. Paidós.
- Dussel, E. (2012). Reflexiones sobre *Hacia una crítica de la violencia* de Walter Benjamin. *Versión*, número especial: *Benjamin y las encrucijadas de la violencia*. UAM.
- Fromm, E. (1980). *Ética y psicoanálisis*. FCE.
- Gutiérrez, P., Magdaleno, G. y Yáñez, V. (2010). Violencia, Estado y crimen organizado en México. *El Cotidiano*, 163, 105-114.
- Willy, F. (2008). "La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas". En A. Alonso, *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*. Universitat de València.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Penguin Books.
- Keane, J. (2000). *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza.
- Kushner, H. (1980). ¿Por qué sufren los justos? Apuntes para una teología de la tragedia. *Maj´Shavot*, 19(1), 18-25.
- Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros*. Pre-textos.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme.
- Litke, R. (1992). Violencia y poder. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 132, 161-172.
- Márquez, H., Delgado, R., y García, R. (2012). Violencia e inseguridad en México: Necesidad de un parteaguas civilizatorio. *Estudios Críticos del Desarrollo*, 2(2), 167-197.
- Parent, J. (1988). La violencia y el determinismo filosófico. *Relaciones*, V. 9, (33), 7-26.
- Pinker, S. (2014). *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Paidós.
- Ricœur, P. (2006). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Amorrortu.
- Williams, P. (2010). El crimen organizado y la violencia en México. *Istor*, 11(42), 15- 40.
- Wood, D. (2005). *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*. SUNY Press.
- Zambrano, M. (1996). *Filosofía y poesía*. FCE.
- Zambrano, M. (2004). *La razón en la sombra*. Siruela.
- Zimbardo, P. (2014). *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*. Paidós.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia*. Paidós.

SOBRE EL AUTOR

Héctor Sevilla Godínez

hector.sevilla@academicos.udg.mx

Doctor en Filosofía por la UIA, Ciudad de México. Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Filosófica de España y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT en México. Labora en la Universidad de Guadalajara (México). Ha publicado 14 libros y más de 100 artículos en revistas de dieciocho países. Es consultor del ORSALC, de la UNESCO.



RESEÑAS



**PARA UNA HISTORIA DEL
RECONOCIMIENTO.
RESEÑA DE: HONNETH, A. (2019).
RECONOCIMIENTO. UNA HISTORIA DE LAS
IDEAS EUROPEA. MADRID: AKAL.**

AUTOR

Gustavo Robles
Universidad Nacional de La Plata.
Fundación Rosa Luxemburgo (Berlín)

Cómo citar este artículo:

Robles, G. (2021). Para una historia del reconocimiento. Reseña de Honneth, A. (2019). Reconocimiento. Una historia de las ideas europea. Madrid: Akal. Revista Diferencia(s), 13, 133-139.

Artículo

Recibido 11/05/2020
Aprobado 08/06/2020

Axel Honneth es, sin dudas, el representante más conocido de la denominada “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt. Hasta hace muy poco tiempo se desempeñó como director del célebre Instituto de Investigaciones Sociales ligado a la Universidad de Frankfurt, en la que también ocupó la cátedra de Filosofía Social fundada por Max Horkheimer. A lo largo de las últimas décadas Honneth impulsó un programa de investigación propio de renovación de la tradición frankfurtiana basado en el concepto de reconocimiento, a partir de cuyo éxito hoy se suele hablar de un “giro intersubjetivo” de la Teoría Crítica. *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea* constituye el último escrito publicado hasta el momento por Honneth en el que ofrece un original estudio sobre historia de la idea de reconocimiento en Europa. Publicado en alemán en el año 2018, el presente libro remite a una serie de conferencias dictadas en el afamado Centre for Political Thought de la Universidad de Cambridge durante el 2017. La edición en castellano que aquí reseñamos fue publicada en el año 2019 por la editorial española Akal según una muy correcta traducción de Sandra Chaparro Martínez.

Desde la publicación de *Lucha por el reconocimiento* en el año 1992 el concepto de reconocimiento se volvió para Honneth la herramienta central para interpretar las experiencias sociales de injusticia, dar cuenta de las fuentes motivacionales de los conflictos y ofrecer un modelo normativo de teoría social. En el desarrollo de su propuesta teórica el problema del conflicto fue perdiendo relevancia y ganando espacio la cuestión de las formas institucionales de integración social mediadas por el reconocimiento, como se puede ver por ejemplo en su debate con Nancy Fraser o en la monumental *El derecho de la libertad*. Pero más allá de este desplazamiento, la categoría de reconocimiento se mantuvo siempre central en la teoría crítica honnethiana, aunque bajo diferentes articulaciones y diferentes fundamentos. En el texto que aquí comentamos, Honneth va a indagar en la dimensión histórico-conceptual del concepto de reconocimiento con una perspectiva novedosa en su obra. En definitiva, lo que Honneth se propone en *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea* es contar cómo se ha narrado en Europa la necesidad de la dependencia del Otro, reconstruir la historia europea de la idea según la cual las relaciones intersubjetivas se caracterizan por una dependencia recíproca de reconocimiento.

En los cinco capítulos de este volumen Honneth realiza una propuesta interesante pero que no deja de ser arriesgada por diferentes motivos. Uno de esos motivos es que la idea de reconocimiento no siempre existió bajo ese término, sino que se dio en una variedad de expresiones sin una conexión necesaria entre sí. Pero, aún cuando el término “reconocimiento” estuvo presente, tuvo acepciones y valoraciones carentes de una remisión común debido a su empleo

en ámbitos que iban desde lo político a lo moral, desde lo íntimo a lo epistemológico. Es así que, a diferencia de conceptos como Estado, soberanía o justicia, el concepto de reconocimiento se presenta como un escollo para una historia conceptual en el sentido que esta disciplina tiene en autores como Koselleck, Skinner, Foucault o Lovejoy. Consciente de estas dificultades, Honneth no se propone en este trabajo buscar causalidades ni perseguir la historia de un término, sino indagar en el desarrollo argumentativo de cómo se pensó la necesidad de mutua dependencia intersubjetiva y su relación con ciertas condiciones sociales e institucionales en determinadas naciones europeas, puntualmente en Francia, Gran Bretaña y Alemania.

Por supuesto que la elección de estos países es controvertida, pero Honneth la fundamenta en el lugar privilegiado que estos tuvieron en la historia de las ideas, así como en el hecho de que sólo en esos países fue central la preocupación por pensar las transformaciones sociales de la Modernidad. Como excepciones, según Honneth, solo cuentan los casos de Baruch Spinoza y de Francisco Suárez, por lo que causa sorpresa al lector que ni siquiera mencione a la tradición del pensamiento político italiana con pensadores de la talla de Giambattista Vico, Nicola Maquiavelo o Antonio Gramsci. Más allá de estas parcialidades, lo interesante es que esta conexión nacional que propone Honneth revela que el concepto de reconocimiento es fundamentalmente un concepto moderno, es decir, que se trata de un concepto que aparece recién cuando el orden de sentido del mundo antiguo y medieval se ha desintegrado y deja de ser claro cuál es el lugar del individuo en la sociedad. En este trabajo Honneth logra captar cómo las reflexiones sobre el reconocimiento fueron un intento de dar respuesta a esta nueva experiencia del mundo y cómo durante los siglos XVII y XVIII se van a plasmar sentidos generalizados de esta idea que siguen siendo eficaces hasta el día de hoy.

El recorrido del libro comienza en Francia con el capítulo titulado “De Rousseau a Sartre: reconocimiento y pérdida de sí”. Para Honneth fue Jean Jacques Rousseau el primer pensador que le otorgó al concepto de reconocimiento un rol central en su obra y cuya teoría influiría en el carácter negativo que este concepto tuvo en Francia. En Rousseau el reconocimiento estaba tematizado en la idea de “amor propio” (*amour-propre*) y se refería a las pretensiones de aparentar ser algo más de lo que uno es con el fin de obtener mayor prestigio o influencia en la sociedad. El problema para Rousseau era también epistemológico ya que este fingimiento tenía como consecuencia la pérdida de autenticidad y de la posibilidad de conocerse a uno mismo y a los demás. Honneth atribuye este tono negativo del concepto francés de reconocimiento al hecho de que estas reflexiones fueron desarrolladas en una Francia centralizada y de fuerte competencia entre la nobleza y la burguesía por el favor del soberano; situación que promovía la extensión de actitudes de vanidad y de afán de prestigio. Honneth lleva

también este análisis al siglo XX para leer tradiciones tan distintas como el existencialismo de Sartre o el posestructuralismo de Althusser y Lacan. De este modo, para Sartre en todo encuentro intersubjetivo se produce una objetivación recíproca que limita las posibilidades de la propia libertad, mientras que para Althusser y Lacan el reconocimiento representa un mecanismo de interpelación atributiva que constituye al sujeto ideológico y asegura la reproducción del orden existente. Es así que, debido al enorme peso que tuvo en la vida cotidiana francesa el conflicto por las distinciones simbólicas, para Honneth la filosofía francesa se caracteriza por considerar al reconocimiento más como un problema que como una fuente de oportunidades.

En los países británicos la idea de reconocimiento tuvo un tono muy diferente como se muestran en el capítulo titulado “De Hume a Mill: reconocimiento y autocontrol”. En las islas británicas entre los siglos XVII y XVIII el problema social básico al que se confrontaba el pensamiento social era la creciente introducción de formas de conducta capitalistas en una esfera pública hasta entonces protegida por principios morales tradicionales. Al concepto de amor-propio francés, le corresponde en Inglaterra el concepto de *sympathy*, pero que aquí tiene ya una valoración positiva en el marco de una antropología optimista que busca oponerse al individualismo instrumental. Es Hume el primero que tematiza la *sympathy* o empatía como la facultad de captar el estado mental de otras personas y revivir sus experiencias. Esta capacidad subjetiva necesitaba, a su vez, el supuesto de un observador neutral que nos dirige una mirada enjuiciadora y que nos lleva a perfeccionar nuestros juicios de valor. La adopción de la perspectiva de un observador imparcial que se elabora en el ejercicio de la capacidad de *sympathy* es también el centro de la filosofía moral de Adam Smith, para quien la interiorización de un observador social abstracto nos permite un autocontrol emocional que limita nuestro egoísmo y permite la aparición de nuestra conciencia social. También en John Stuart Mill se puede identificar esta idea del reconocimiento público como un estímulo para el autocontrol moral del egoísmo y condición de socialización, que Honneth estima como el principal aporte de la filosofía moral anglosajona al concepto de reconocimiento.

El siguiente capítulo llamado “De Kant a Hegel: reconocimiento y autodeterminación” está dedicado al ámbito alemán, que es donde aparece por primera vez la idea del reconocimiento acompañada del carácter de reciprocidad. Esta particularidad tenía que ver, según el planteo de Honneth, con la situación histórica de la burguesía alemana a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. La Alemania de entonces era un mosaico fragmentado de principados y ciudades libres, sin una centralización que ocasionara una disputa entre las élites por el poder como en Francia y sin el desarrollo económico de Inglaterra. Al mismo tiempo, la burguesía alemana carecía de poder político aunque gozaba de gran prestigio social en la administración y en la vida

cultural. Este reclamo de igualdad política de la burguesía —de donde provenían todos los intelectuales alemanes— es la experiencia histórica que está en la base del concepto alemán de reconocimiento. Fue Kant quien fijó los términos del problema con su concepto de respeto (*Achtung*) para aludir a un sentimiento racional que nos obliga a considerar el valor de toda persona porque vemos en ella el esfuerzo de cumplimiento de los mandatos de la razón. Pero este concepto de respeto kantiano no convenció a sus seguidores idealistas debido a su carácter fluctuante entre lo empírico y lo trascendental. Es así que en la discusión de este problema fue Fichte quien formuló por primera vez la idea específicamente alemana de reconocimiento, al afirmar que en toda interacción intersubjetiva somos exhortados a actuar bajo la consideración de que el otro es capaz de renunciar de forma autónoma a su egoísmo para consumir una libertad mutua.

A pesar de haber arribado a la idea de reciprocidad, Fichte no fue capaz de darle encarnadura empírica a esta intuición revolucionaria y será Hegel quien se encargará de completar la tarea. Hegel comenzó pensando su idea de reconocimiento a partir del modelo del amor, según el cual amar a una persona nos lleva a limitar nuestra conducta ya que percibimos los intereses y deseos del otro como algo que vale la pena apoyar. Esta forma de reconocimiento, si es mutua y se basa en la autolimitación, contribuye a la realización de la libertad individual de aquellos que se reconocen. Sobre esta intuición va a desarrollar Hegel toda una teoría social de la eticidad donde el reconocimiento será llevado más allá de la relación amorosa, lo que implicará dar cuenta de la realización social e histórica del espíritu a partir de instituciones articuladas como esferas de reconocimiento. El planteo de Hegel tendrá también la ventaja de permitir pensar la emergencia de conflictos cuando se producen desigualdades, parcialidades y frustraciones en las expectativas de reconocimiento. Pero este deseo de reconocimiento que cargan los sujetos no corresponde a un impulso natural sino que —y aquí se encuentra la premisa básica del idealismo alemán en Hegel— expresa la necesidad racional de realizar objetivamente nuestra capacidad de autodeterminación racional. Para Honneth es Hegel quien, por primera vez, logra articular de forma histórico-social y normativa el vínculo entre reconocimiento, reciprocidad y libertad como autodeterminación racional.

Si bien estos modelos parecen poco compatibles, Honneth intentará conectarlos para completar sus respectivas deficiencias o unilateralidades. Claramente para Honneth el modelo de reconocimiento de la tradición del idealismo alemán es el apropiado para funcionar como eje teórico en la integración de los tres modelos, ya que allí la vida social se entendió a partir de sujetos que deben reconocerse mutuamente como seres capaces de decidir por sí mismos sus normas comunes. Para Honneth un concepto de reconocimiento así formulado permite describir las condiciones necesarias de toda interacción social lograda y, en ese sentido,

actúa a un nivel más fundamental que los otros modelos que deben siempre suponer esas condiciones normativas. De este modo, Honneth ofrece algunos complementos posibles a la idea alemana desde las tradiciones francesas e inglesas. Por ejemplo, la idea de interiorización de la perspectiva de un juez neutral de la tradición anglosajona puede ayudar a pensar cómo se transforman las normas establecidas en hábitos de acción, algo problemático en la tradición alemana. También la idea rousseauiana de reconocimiento como pérdida de sí puede servir para considerar ciertas patologías que se producen cuando individuos o grupos quedan excluidos y reaccionan con vanidad y egoísmo. Desde Sartre se puede hacer visible la fragilidad del tejido social debido a lo conflictivo de la aplicación de patrones de reconocimiento. O bien tomar las sugerencias de Althusser y Lacan para mostrar que el reconocimiento también puede funcionar para normalizar formas de dominación o naturalizar relaciones sociales contingentes.

Luego de este recorrido podemos concluir que si en Francia el reconocimiento se vinculó a la pérdida de sí, en Inglaterra lo hizo al autocontrol y en Alemania a la idea de autodeterminación racional. En esta suerte de reconstrucción racional del concepto de reconocimiento son llamativas las ausencias de pensadores como Paul Ricoeur o Jean Piaget que podrían contradecir la imagen pesimista de la tradición francesa, o incluso en el ámbito alemán llama la atención el pobre tratamiento —apenas un comentario al pasar— dedicado a Freud. Pero estas ausencias se pueden disculpar parcialmente en el hecho de que Honneth no se propone realizar una historia de la filosofía, sino pensar en una nueva dimensión su propio proyecto teórico. Por supuesto que *Reconocimiento* se puede leer de modo autónomo y lo accesible de su estilo facilita este tipo de acercamiento. Pero la intención de explorar la polivalencia de un concepto y remitirlo a sus experiencias históricas convierte a este texto en un valioso aporte al proyecto de teoría del reconocimiento desarrollado durante décadas y confirma también cierto giro histórico-institucional que Honneth ha imprimido a la fundamentación del concepto de reconocimiento. Sobre la productividad de las intuiciones contenidas en este estudio se podrá decidir en el desarrollo posterior de una obra que todavía se encuentra en producción. Hasta entonces, el placer que provoca seguir las líneas de una argumentación sólida y creativa hace que la lectura de *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea* bien valga por sí misma.

SOBRE EL AUTOR

Gustavo Robles

gmrobles@fahce.unlp.edu.ar

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata donde se desempeñó como profesor adjunto. Ha dictado seminarios de grado y posgrado en diferentes universidades argentinas, fue becario doctoral y pos-doctoral CONICET y ha realizado prolongadas estancias de investigación en la Universidad de Frankfurt y en la Universidad de Jena en Alemania. Actualmente es investigador colaborador en proyectos de investigación de la Fundación Rosa Luxemburgo (Alemania).



DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

EDITADA POR:



**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO
Y POSTESTRUCTURALISMO**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES